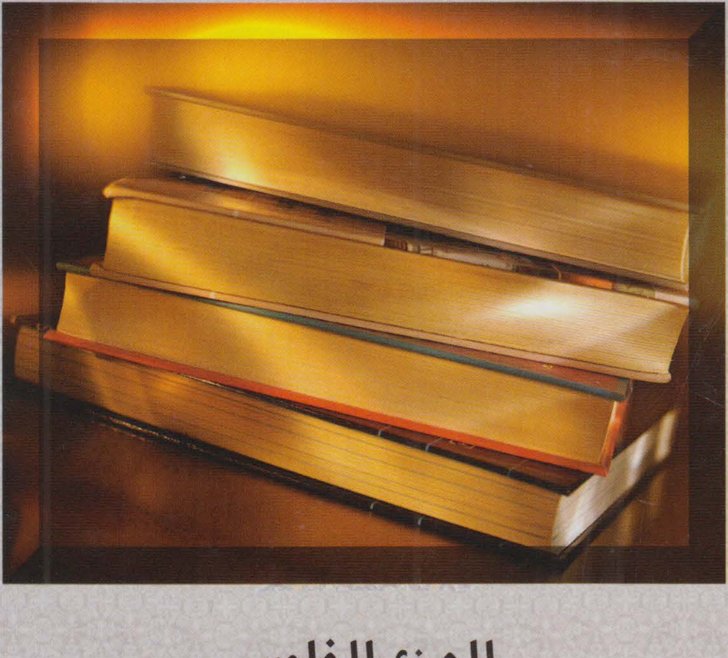
دراسات

في الفقه الإسلامي المعاصر



الجزء الخامس

حيدر حب الله

دراسات

في الفقه الإسلامي المعاصر

دراسات
في الفقه الإسلامي المعاصر

الجزء الخامس

حيدر حب الله

دار الفقه الإسلامي المعاصر

الطبعة الأولى

١٤٣٦هـ-٢٠١٥م

بسم الله الرحمن الرحیم

المدخل إلى الفقه القرآني

الأصول والمعالم الأوّليّة

تمهيد

الفقه القرآني أو فقه القرآن أو فقه آيات الأحكام أو أحكام القرآن بحسب التسمية الموروثة، فقهٌ يتّخذ من النصّ القرآني موضوعاً لدراسته ومرجعاً لاستنباط الأحكام الشرعية منه، فهو ملتقى علمين إسلاميّين اثنين: أحدهما تفسير القرآن الكريم، وثانيهما علم الفقه الإسلامي، فجهود هذين العلمين المتمركزة على الآيات المعنيّة بالشأن الفقهي والأحكامي هي التي تكوّن الفقه القرآني، ومن هنا يحتاج الفقه القرآني إلى خبرةٍ تفسيرية وأخرى فقهيّة.

ويحظى الفقه القرآني في العقود الأخيرة بأهميّة خاصّة، لأسبابٍ داخلية وخارجيّة سوف نتعرّض لها بعون الله، فهو يشكّل دعوةً داخليّة للعودة إلى القرآن الكريم والاهتمام به بشكلٍ أكبر في الدراسات الدينية عامّةً، وفي الفقه خاصّة. كما أنّه يشكّل مادّةً نقدية على الفقه الإسلامي تارةً؛ حيث اتّهم بمعارضة القرآن الكريم في نتائجه، ومادة نقديّة على القرآن الكريم نفسه أخرى، حيث سجّل الناقدون مجموعة من التساؤلات والإشكاليّات على النظام التشريعي القرآني، الأمر الذي بات يستدعي دراسة الأصول والمعالم النظريّة التصوّرية والتصديقيّة لعلم الفقه القرآني، وهو ما ستحاول هذه الوريقات الإطلالة على مدخلٍ أوّلي جداً له إن شاء الله تعالى، فليس هدفنا هنا هو الدراسة التطبيقية لآيات الأحكام، بل مدخل للدراسة النظريّة العامة فيما يتعلّق بهذا الملفّ المهم جداً اليوم. إنه بحث أشبه بخارطة أولية للموضوع.

مفهوم الفقه القرآني

يُطلق عنوان «الفقه القرآني» ويقصد منه ـ تبعاً للاتجاهات الفقهيّة المعاصرة ـ أحد المعاني التالية:

المعنى الأوّل: الفقه القرآني التجزيئي (الاتجاه المدرسي)

وهو المعنى السائد في الموروث الإسلامي، وهو ذلك الفقه الذي نحصل عليه من خلال دراسة آيات الأحكام، فالفقيه يقوم بالاجتهاد في آيات الأحكام، فينتج عن ذلك فقهُه القرآني.

ودراسة آيات الأحكام:

١ ـ قد تكون بنحوٍ مستقل، كما هي الحال مع المصنّفات الخاصّة بآيات الأحكام، كزبدة البيان للمحقّق الأردبيلي عند الإماميّة، وشرح آيات الأحكام للفاضل يحيى بن محمد الحسني عند الزيدية، وأحكام القرآن لأحمد بن علي الرازي الجصّاص من أهل السنّة و... حيث صنّف العلماء المسلمون في فقه آيات الأحكام مجموعةً جيّدة من الكتب، ستأتي الإشارة لبعضها.

٢ ـ وقد تكون بنحوٍ غير مستقلّ، وهذا بدوره يقع أيضاً على نحوين:

أ ـ ما قدّمه الفقهاء، لاسيما الذين يملكون موسوعاتٍ فقهيّة كبيرة، تتبعثر في هذه الموسوعات بحوثهم الاجتهادية في آيات الأحكام، كالسيد الخوئي عند الإماميّة،

والإمام الشافعي عند أهل السنّة.

ب ـ ما قدّمه المفسّرون الذين يملكون موسوعاتٍ تفسيرية شاملة أو شبه شاملة لآيات القرآن الكريم، فمن الطبيعي أن نستخرج من تفاسيرهم أحياناً ـ إذا كانت مبنيّةً على التفصيل لا الاختصار ـ فقهاً قرآنياً، هو تلك البحوث المتعلّقة بتفسير آيات الأحكام، وهذا ما يمكن أن نجده عند الفخر الرازي في مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، وعند العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان إلى حدّ جيّد.

لكن ليست كلّ التفاسير لو تناولت آيات الأحكام فهي تغوص في أبعادها الفقهيّة، فليلاحظ ذلك جيّداً، وذلك مثل تفاسير البغوي والثعلبي ومحمد جواد مغنية و..

هذا هو فقه القرآن بحسب المعنى الموروث، والذي يتميّز بما يلي:

١ ـ لا تؤخذ النظريّة الفقهية المعنيّة فيه لدراستها قرآنياً، بل تؤخذ الآيات، إما موزّعةً في البحث التفسيري أو الفقهي، أو مقسّمةً إلى الأبواب الفقهيّة، لا أننا نبحث في نظريّة فقه الدولة في القرآن الكريم مثلاً.

٢ ـ لا تُعتبر النتائج المترتّبة على دراسة آيات الأحكام فيه نهائيةً ما لم نضم إليها سائر مصادر الاجتهاد كالسنّة والعقل وغير ذلك، فقد نجد مخصّصاً أو مقيّداً أو غير ذلك، ولهذا لا يخرج الفقهاء القرآنيّون هنا بنتيجةٍ فقهيّة قبل أن يستكملوا البحث الفقهيَّ نفسه؛ نظراً للبُنية الاجتهادية التي يؤمنون بها في عمليّة الاستنباط الشرعي، والتي لا تكتفي بدراسة النصّ القرآني.

المعنى الثاني: الفقه القرآني الموضوعي (الاتجاه الحديث)

وهو الذي بدأنا نلمس له حضوراً في العقود الأخيرة، ويمكن تسميتُه: «الفقه القرآني الموضوعي»، في مقابل ما تقدّم من فقهٍ قرآني قد يصحّ تسميته بالفقه القرآني التجزيئي.

والفرق هو أنّ الفقه القرآني بالمعنى الثاني لا يتناول الآيات كما في المعنى الأوّل، فليست هي مفتاح بحثه، إنما يتناول الموضوعَ الفقهيّ، ثم يحاول الخروج بنتيجة قرآنيّة منه من خلال تتبّعٍ شامل لمجمل عناصر الموضوع في ضوء القرآن الكريم.

ولكي أوضح الفكرة أكثر، نحن نجد فرقاً بين شخص يسير على ترتيب الآيات فينتقي تلك المرتبطة بالفقه، ويفسّرها واحدًة تلو الأخرى، أو يجمع آيات الأحكام ويصنّفها على الأبواب الفقهيّة، ثم يأخذ كلّ مجموعة، فيدرس ماذا تعطي وماذا تقدّم، ويجمع النتائج التي خرج بها من خلال بحثه، وقد تشكل نظريّةً مكتملةً وقد لا تشكّل..

هذا الشخص يختلف عن شخصٍ آخر منطلقُه فقهيٌّ موضوعي، فهو يأخذ مثلاً عنوان فقه الدولة، ثم يقسّم العنوان إلى فروعه، كفقه السلطة الداخليّة وفقه العلاقات الخارجية وفقه الحرب والسلم وفقه الحاكم والرعية وغير ذلك، ثم يذهب ناحية كتاب الله، ليأخذ منه نظريّةً مكتملة (بالنسبة للقرآن) حول الدولة وأحكامها، ففي هذه الحال هناك خارطة كاملة يُراد تعبئة صناديقها بالأفكار، لا أنّ هناك آياتٍ يجب المرور عليها، وأخذ مجموعة من الأفكار منها فحسب.

وعليه، فالتفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي بهذا المعنى، يقسمان أيضاً فقه القرآن أو فقه آيات الأحكام.

المعنى الثالث: الفقه القرآني المرجعي (اتجاه القرآنيّين)

وهو الذي ينادي به القرآنيّون ـ بالمعنى العام لا الخاصّ ـ في العالم الإسلامي، ويقصدون منه أنّ الفقه لابد وأن يكون قرآنياً دائماً، وهذه الجملة لها بدورها مدلولان ينقسم القرآنيون تبعاً لهما:

المدلول الأول: وهو المدلول الأخفّ، حيث يذهب هؤلاء إلى مرجعيّة القرآن

الكريم في الاستنتاج الفقهي، وفي محاكمة سائر مصادر الاجتهاد، لاسيما الحديث الشريف، فكلّ حديث لابد وأن لا يُحكم عليه بأنّه صحيحٌ أو ضعيف من خلال السند والتاريخ فحسب، بل المعيار هو العرض على القرآن، فما وافق القرآن بروحه ومضمونه أخذنا به وإلا طرحناه.

هذا الفريق يتشدّد مع الأحاديث أحياناً، ولهذا فهو يرى أنّ البحوث الفقهيّة لابد وأنت تطالعها أن تهيمن عليها المناخات القرآنية وليس الحديث، أي أن يشعر الإنسان بحضور النصّ القرآني في البحث الفقهي، في مقابل تغييبه لصالح الحديث أو الإجماعات أو غير ذلك.

المدلول الثاني: **وهو المدلول الأشدّ**، حيث يذهب أنصاره المصطلح عليهم بـ (القرآنيّون)، إلى اعتبار الفقه قرآنياً فقط دائماً وأبداً، وأنه لابدّ من حذف السنّة والإجماع والشهرة وسنّة السلف وغير ذلك حذفاً تاماً نهائياً، وأن اللازم هو بناءُ فقهٍ لا يعرف مصدراً للاجتهاد غير القرآن الكريم، وعلى أبعد تقدير يمكن ضمّ العقل إليه. فعندما نقول: الفقه القرآني هنا، فهذا عندهم ليس من باب التقييد، بل من باب التوضيح؛ إذ الفقه الإسلامي لا يكون إلا قرآنياً، وأمّا الفقه غير القرآني فليس فقهاً منسوباً إلى الشريعة الإسلاميّة والإلهيّة.

هذه هي المعاني الأساسيّة لـ «فقه القرآن»، وهناك المعنى اللغوي الذي لا يهمّنا هنا، وهو فهم القرآن؛ إذ الفقه بمعنى الفهم والتأمّل، وعليه فيكون علم التفسير كلّه حتى في غير آيات الأحكام فقهاً قرآنياً، أي فهماً للقرآن الكريم.

هذا هو مفهوم الفقه القرآني بحسب مجاله التداولي عند الاتجاهات الفكرية في العالم الإسلامي المعاصر.

موضوع الفقه القرآني
أو
مادّة الاشتغال الفقهي (آيات الأحكام)

ما هي المادة التي يُخضعها فقه القرآن للبحث والاستنباط؟

الجواب واضح، هي آيات الأحكام، وهذا ما يتطلّب منّا أن ندرس آيات الأحكام بنحوٍ عام؛ لفهم موضوع أو مادّة الاشتغال في الفقه القرآني.

ولكي نطلّ بنظرةٍ عامة على «آيات الأحكام»، لابدّ من الحديث عن مجموعة نقاط:

١ ـ آيات الأحكام، المفهوم والتعريفات

لا نريد أن نستهلك وقتنا في التشريح اللغوي لكلمتي: آيات ـ وأحكام، فالمفروض وضوحهما هنا، ولهذا نحن لا نجد في التراث القديم عند كلّ أو أغلب من كَتَب في آيات الأحكام، بمن فيهم من ألّف بشكلٍ مستقلّ في ذلك، لا نجد حديثاً عن تعريف آيات الأحكام وشرح معنى هذا المصطلح، وليس ذلك ـ في تقديري ـ إلا لوضوحه وبداهته؛ إذ لا يحتاج فهم هذا المصطلح سوى إلى فهمٍ عادي للقرآن

والفقه، لنفهم الكلمتين معاً، كما يقول بعض الباحثين المعاصرين[(١)].

ولا نجد تعريفاً لهذا العنوان إلا في أوساط الباحثين المعاصرين، وهذه بعض التعريفات:

١ ـ ما جاء في بعض الموسوعات المعاصرة، من أنّ آيات الأحكام هي: «الآيات التي تتعلّق بغرض الفقيه لاستنباطه منها حكماً شرعياً»[(٢)].

٢ ـ ما جاء عند الذهبي، حيث قال: «الآيات التي تتضمّن الأحكام الفقهيّة التي تتعلّق بمصالح العباد في دنياهم وأخراهم»[(٣)].

٣ ـ ما ذكره صاحب الميسّر، حيث قال: «الآيات التي تتضمّن تشريعاتٍ كليّة»[(٤)].

إذا راقبنا هذه التعريفات وأمثالها فسوف نلاحظ ما يلي:

أولاً: إنّ بعض التعريفات حكمت ضمناً على آيات الأحكام بأنّها تستوعب التشريعات العامة، وكأنّه لا يوجد فيها تفاصيل، وهذا موضوعٌ محلّ جدل سوف نشير إليه لاحقاً بعون الله.

ثانياً: إنّ التعريفات تحاول أن تأخذ عنوان الأحكام أو الفقه، وهي بذلك تخرج الآيات المتعلّقة بالقضايا الأخلاقيّة أو السلوكيّة عامة؛ إذ الفقه قد يطلق أحياناً في مقابل الأخلاق. وإذا أخذناه بمعنى الآيات التي تعطي موقفاً عمليّاً صار العنوان

---

(١) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ٢: ٣٧؛ ومحمد فاكر ميبدي، باز بژوهي آيات فقهي قرآن: ٢٨، سازمان انتشارات پژوهشكاه فرهنك واندیشه اسلامي، ايران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٢: ٧٢٢؛ ودائرة المعارف الشيعية ١: ٢٣٧.

(٣) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون ٢: ٤٣٢.

(٤) الميسّر في أصول الفقه: ٣٧٧.

أوسع، إذ قد تدخل بعض القصص القرآني فيها.

وعلى أية حال، فهذه ليست تعريفات علميّة مصطلحيّة وفق أصول التعاريف المنطقيّة، بل هي مجرّد معرّفات ومشيرات وموضحات لمعنى آيات الأحكام، فلا داعي للخوض فيها جمعاً ومنعاً؛ لأنّ تعريف آيات الأحكام قد يتأثر ـ سعةً وضيقاً ـ بمجموعة مفاهيم ستأتي لاحقاً بعون الله.

وبالنسبة إلينا، فإنّ آيات الأحكام ينبغي وضعها في مقابل آيات النظر، فنقسّم القرآن إلى آياتٍ يؤخذ منها موقفٌ أو توجيه عملي، وآيات يؤخذ منها موقف أو مفهوم نظري اعتقادي فكري، وبهذا التقسيم لو وضعنا آيات الأحكام عنواناً للقسم الأوّل فسوف يترك ذلك تأثيراً كبيراً على مساحة آيات الأحكام وعددها، مما نتركه لما سيأتي إن شاء الله تعالى.

بين (آيات الأحكام) و (أحكام الآيات)

ولابدّ لنا أخيراً من التمييز هنا بين مصطلح «آيات الأحكام»، ومصطلح آخر استعمل في الفقه الإسلامي، وهو «أحكام الآيات»، فآيات الأحكام هي تلك الآيات الموجودة في القرآن، والتي يُترقّب أن يكون لها دلالة على موقفٍ عمليّ للمكلّفين، وبعبارةٍ أخرى: هي الآيات التي تتحدّث ـ بشكلٍ أو بآخر ـ عن قضيّة شرعيّة أو قانونيّة.. في الإسلام، فهي لا تشمل تمام آيات القرآن الكريم، وإنما خصوص تلك الآيات التي لها بُعدٌ دلالي عمليّ.

أما أحكام الآيات، فهي مجموعة من الأحكام الفقهيّة التي تتعلّق بالتعامل مع:

أ ـ مجموع الآيات القرآنية (أو المصحف الشريف) بلا تمييز بينها، كحرمة مسّها بغير طهور، أو حرمة إهانتها وهتكها، أو حكم بيع المصحف مطلقاً، أو حكم بيعه

لغير المسلم أو..

ب ـ أو مع بعض الآيات، كوجوب السجدة أو استحبابها عند سماع أو قراءة آيات السجدة، أو وجوب قراءة البسملة في غير سورة الحمد في الصلاة أو غير ذلك.

وعليه، فلا علاقة لمفهوم «آيات الأحكام» الذي يتخذه الفقيه مصدراً في الاجتهاد الفقهي، بـ «أحكام الآيات» الذي يجعل الآيات ـ كلاً أو بعضاً ـ موضوعاً لتكليفٍ شرعيّ لا يختصّ مجاله بالفقيه، بل يشمل مطلق المكلّفين.

وتجدر الإشارة إلى أنّ عنوان «أحكام القرآن» قد يطلق في التراث الإسلامي على المعنيين معاً، أي آيات الأحكام وأحكام الآيات، فليُتنبّه لهذا الأمر.

٢ ـ آيات الأحكام، الكمّ والعدد

المعروف والمتداول أنّ عدد آيات الأحكام هو في حدود الخمسمائة آية قرآنيّة[١]، ولشهرة هذا الرقم سُمّيت بعض كتب آيات الأحكام باسمه، فقد ألّف ابن المتوّج البحراني (ق٨ هـ) كتاباً أسماه «النهاية في تفسير الخمسمائة آية»، ونُسب إلى المفسّر مقاتل بن سليمان أنّ اسم أحد تفاسيره هو «تفسير الخمسمائة آية في الأحكام»، ومن هذا النوع كتاب «شفاء العليل في شرح الخمسمائة آية من التنزيل» لعبد الله بن محمد النجري (٨٧٧هـ)، وكتاب «منهاج البداية في تفسير آيات الأحكام الخمسمائة» لأحمد بن عبد الله بن محمد بن الحسن بن المتوج البحراني (بعد ٨٠٠ هـ).

ورغم شهرة هذا القول، إلا أنّه ليس المراد منه رقم الخمسمائة بالدقّة، بل هو تقريب، أي قريب من الخمسمائة، كما صرّح بذلك غير واحدٍ من العلماء مثل الفاضل

(١) انظر: الغزالي، المستصفى ٢: ٣٥؛ والسيوري، كنز العرفان ١: ٥؛ والحلي، مبادئ الوصول: ٢٤٣؛ والتوني، الوافية: ٢٥٦.

التوني، والإصفهاني صاحب الفصول(١).

وقد تدخّلت عمليّات حساب المكرّر وغير المكرّر، والعنوان والمعنون، في تقديم أرقام أخرى أيضاً:

منها: أنها في حدود الثلاثمائة آية(٢).

ومنها: أنها بالعنوان **٣٤٨** آية، وبالمعنون **٤٦٧** آية(٣).

ومنها: أنّها **١٥٠** آية فقط(٤).

ومنها: أنّها **٩٠٠** آية قرآنيّة.

وقد ذكر بعض الباحثين المعاصرين أنّه أحصى آيات الأحكام في كتاب أحكام القرآن لابن العربي المالكي فبلغت ما يقرب من هذا العدد أيضاً.

وفي الفترة الأخيرة، ظهرت دعواتٌ للحديث عن مساحةٍ أكبر لآيات الأحكام، كالذي أطلقه الشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد حسين فضل الله والشيخ محمد هادي معرفت، حيث بلغ الحديث ما يقرب من **٢٠٠٠** آية قرآنيّة، بل نُقل عن درس الشيخ محمد هادي معرفت أنّه كان يرى أنّ تمام آيات القرآن الكريم هي آيات أحكامٍ بنحوٍ من الأنحاء(٥).

ورقم الألفين لم نجده عند أحد من المتقدّمين، سوى ما يُنسب إلى القرطبي المفسّر

---

(١) الوافية: ٢٥٦؛ والفصول الغروية: ٤٠٤.

(٢) طبقات مفسّري الشيعة (فارسي) ٢: ٢٩٣.

(٣) الجمان الحسان في أحكام القرآن: ٢.

(٤) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٤: ٤٠؛ والطنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن الكريم ١: ٣.

(٥) انظر: محمد فاكر ميبدي، بازپژوهي آيات فقهي: ٥٣، هامش ٤.

المعروف، كما مال إلى رقم ما بين التسعمائة والألف بعض الباحثين المعاصرين[١].

وهناك محاولة تمّ فيها استقراء الأحاديث الشريفة الواردة، والتي استندت إلى آيات القرآن الكريم، فبلغ عدد الآيات التي استند إليها في النصوص الأحكامية الحديثية ما يزيد عن ٨٠٠ آية قرآنية[٢].

أسباب الاختلاف في تحديد عدد آيات الأحكام

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا: لماذا وقع هذا الاختلاف الكبير في تعداد آيات الأحكام؟ ألا يمكن إحصاء الآيات التي تتحدّث عن القضايا الفقهيّة والأحكامية بحيث يقترب العدد أكثر، دون أن نجد اختلافاً يبلغ ما **١٥٠** إلى **٢٠٠٠** آية، بل كلّ القرآن في وجهة نظر؟!

هذا الجدل في عدد آيات الأحكام مردّه تارةً إلى بعض العمليات الإحصائية والحسابيّة، وأخرى إلى أنّ الحساب هل اعتمد كون موضوع الآية هو موضوع فقهي أو اعتمد كون الآية دالّة على موضوع فقهي ولو كان موضوعها وسياقها غير فقهي، وثالثة ـ وهو الأهم ـ إلى منطلقات فكرية ودينية تفرض تغييراً جذرياً في فهم مساحة الفقه من القرآن الكريم، وهو ما يلزمنا التوقّف عنده مليّاً.

وقد انعكس هذا الخلاف في تعداد آيات الأحكام على موضوعٍ آخر، وهو نسبة آيات الأحكام إلى مجموع آيات القرآن الكريم، حيث وجدنا اضطراباً في تعيين هذه النسبة، فبعضهم جعلها الثلث، وبعضهم الربع، وبعضهم **١٥٪**، وبعض **٥٪**، وبعض اثنين ونصف في المائة[٣].

---

(١) المصدر نفسه: ٥٤.

(٢) راجع: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ٢: ٤٨، ٤٣٧ ـ ٤٤٢.

(٣) محمد فاكر ميبدي، بازپژوهي آيات فقهي: ٥٤.

بل إنّ بعض الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام هي أيضاً اضطربت في عملية بيان النسبة، ففي بعض الأخبار: «نزل القرآن على أربعة أرباع: ربعٌ فينا، وربع في عدوّنا، وربع سنن وأمثال، وربع فرائض وأحكام»[١]، وفي خبر الأصبغ بن نباتة، قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «نزل القرآن أثلاثاً: ثلثٌ فينا وفي عدوّنا، وثلث سنن وأمثال، وثلث فرائض وأحكام»[٢]، وفي خبر آخر عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف كلّها شافٍ كاف: أمر، وزجر، وترغيب، وترهيب، وجدل، وقصص، ومثل»[٣]، ولو جعلنا الترغيب والترهيب من مجال الأحكام لصار أكثر من نصف القرآن أحكاميّاً، وإلا سبعاه في الأحكام فقط.

وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إنّ القرآن نزل أربعة أرباع: ربع حلال، وربع حرام، وربع سنن وأحكام، وربع خبر ما كان قبلكم ونبأ ما يكون بعدكم، وفصل ما بينكم»[٤]، وهذه الرواية إن اقتصرنا على الحلال والحرام فيها صار نصف القرآن أحكاميّاً، وإذا أضفنا السنن والأحكام مع فصل ما بينكم ـ ولو في قسم منه ـ لصار أغلب القرآن في مجال الأحكام.

وهذا اللون من عملية التقسيم لآيات القرآن الكريم نجده في كلمات علماء أهل السنّة أيضاً، فلو راجعنا ـ على سبيل المثال ـ الاتقان للسيوطي لوجدنا من يتحدّث عن تقسيمٍ ثلاثيّ للقرآن: توحيد وتذكير وأحكام، أو توحيد وأخبار وديانات، أو أنّ القرآن على ثلاثين شيئاً: منها الأمر والنهي، إلى غير ذلك من التنويعات التي

---

(١) الكافي ٢: ٦٢٨.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٦٢٧.

(٣) بحار الأنوار ٩٠: ٩٧.

(٤) الكافي ٢: ٦٢٧.

ذكرت للكتاب الكريم من حيث آياته الشريفة[(١)].

ولسنا هنا بصدد الحديث عن حلّ مشكل التنويعات المذكورة، بما في ذلك تلك التي وردت في نصوص أهل البيت النبويّ، لكن الذي يظهر منها أنّها تحتمل أكثر من احتمال أوّلي:

الاحتمال الأوّل: إنّ التقسيم الوارد فيها إنّما هو بحسب الكمّ.

الاحتمال الثاني: إنّ التقسيم الوارد فيها إنّما يقوم على العدد، أي على حساب عدد الآيات.

والفرق بين الاحتمالين هو أنّه قد تكون عشرة آيات في الفقه مساويةً ـ من حيث الكم وعدد الكلمات والحروف ـ لآيةٍ واحدة أخرى في غير الفقه والأحكام، فبملاحظة الكمّ يكونان متساويين، ولكنّهما بملاحظة العدد لا تساوي بينهما؛ إذ هناك عشرة آيات في مقابل آية واحدة فقط، وهذا يعني أنّ الحساب الكمّي يختلف تماماً عن الحساب العددي.

وهناك مشكلة في اعتماد الحساب الكمّي لا الحساب العددي للآيات؛ لأنّ بعض الآيات هو مما فيه حكم وعقيدة وتاريخ ونحو ذلك معاً، فهل نكرّر حسابه في المجموعات المختلفة؟ وهل كرّروه كذلك؟ فأكثر الآيات يختم بصفات الله، وهذا أمرٌ اعتقادي توصيفي، ومن ثم لا تكاد تجد آية لا علاقة لها بقضايا الاعتقاد بما في ذلك آيات الأحكام. وهذه مشكلة إضافية ينبغي النظر فيها لحلّ قضيّة هذه النصوص والآراء؛ إذ على ذلك يمكن أن نقول: إنّ في القرآن الكريم **٢٠٠٠** آية في الأحكام و**٥٠٠٠** آلاف في العقائد مثلاً، مع أنّ مجموع آيات القرآن لا يبلغ سبعة

(١) راجع: السيوطي، الإتقان ٤: ٣٧ ـ ٤٠.

آلاف، إلا إذا حُسب خصوص الطابع العام للآية، كأن نقول بأنّ آية الدين في سورة البقرة طابعها العام فقهي، وإن ورد فيها بعض المشيرات العقيديّة، أو نقول بأنّ بعض هذه التنويعات قال: ثلث القرآن كذا وثلثه كذا، ولم يقل: ثلث الآيات كذا وثلث الآيات كذا.. فلعلّه حسب الكلمات والمقاطع المتصلة بالموضوع الفلاني ولو ضمن آيات متصلة بموضوع آخر، فرأى النتيجة على الثلث، وهذا أمرٌ محتمل وإن كان فيه بعض الإرباك.

الاحتمال الثالث: إنّ التقسيم والتنويع إنّما كانا بملاحظة العناوين المعالجة في الكتاب، فبدل أن يقول: قسمٌ منه في الأحكام وقسم في الفرائض وقسم السنن مثلاً قال: ثلث، باعتبار أنّ التقسيم كان ثلاثياً[1]، ومن ثمّ فهذه التنويعات كلّها لا علاقة لها بموضوعنا الذي هو حساب حجم الآيات الأحكاميّة في القرآن الكريم، وإن كان هذا الفهم ـ الاحتمال الثالث ـ خلاف الظاهر من بعض النصوص المنقولة.

وعلى أيّة حال، فالذي يهمّنا هنا هو نسبة آيات الأحكام من حيث العدد إلى مجموع آيات القرآن الكريم، وهذا الأمر من الطبيعي أن يتبع رؤية الباحث في عدد الآيات نفسها، فإذا قلنا هي **٢٠٠٠** آية فنحن نقترب من الثلث، وأما إذا قلنا بأنها **٥٠٠** آية فنحن نتحدث عما هو أقلّ من العشر، أو ما يقرب من نصف السدس.

قيمة البحث في عدد آيات الأحكام (أو مديات الدور القرآني التشريعي)

ولكي نفهم هذه القضيّة، يجب أن نشير إلى موضوع ضروري وهو:

١ ـ إنّ البحث في عدد آيات الأحكام هو بحث ترفي لا فائدة منه لو نظرنا إليه من إحدى الزوايا، وهو بحث بالغ الأهمية لو نظرنا إليه من زاوية ثانية:

---

(١) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي ٢: ٤٩؛ وميبدي، بازپژوهي: ٥٥.

أما الزاوية التي تجعله ترفيّاً، فهو البحث عن أرقام، تماماً كبعض بحوث علماء القرآنيات، مثل كم ألف في القرآن؟ وكم باء في القرآن؟ وكم.. فقد يقال: ما الذي يهمّني لو عرفت عدد الآيات بما هو عدد؟

وأما الزاوية المهمّة، فهي أنّ رؤيتي لعدد الآيات الأحكامية ستحدِّد ـ من بعض الجوانب ـ حجم التدخّل القرآني في الشرعيّات، فكلّما زاد العدد صار يترقّب استخراج عدد أكبر من الأحكام من القرآن الكريم، وهذا معناه أنّ فهم عدد آيات الأحكام تابع لمديات استنباط الفقيه للأحكام من القرآن الكريم، لا لصراع رقمي في بحوث القرآنيات، فالعدد مهم، لكنّه معلول وناتج عن فهم الفقيه للآيات القرآنية ومجالات دلالاتها الأحكاميّة، فكلّما اختار الفقيه عدم دلالة الآيات على حكم خفّف ذلك من عدد آيات الأحكام، وفي الوقت عينه صار يترقّب قلّة حضور الآيات القرآنية في الاجتهاد الفقهي، والعكس صحيح.

لكن مع ذلك، ثمّة وجهة نظر أخرى يمكن طرحها، وهي أنّ العبرة ليست دائماً بعدد الآيات فقط، والتي لها معطيات أحكاميّة، فقد تكون هناك عشرة آيات لكنّها لا تعطي إلا حكماً فقهياً واحداً، إنّما العبرة بحجم استنطاق الآيات ـ ولو القليلة العدد ـ لإعطاء عدد أكبر من الأحكام، وهذا يعني أنّ الفقه القرآني ليس ـ في مساحة حضوره في الاجتهاد الفقهي ـ رهين زيادة أو نقصان عدد الآيات فقط، بل هو رهين أيضاً لعطاءات النصّ القرآني على مستوى عدد الأحكام، فعدد الأحكام هو المعيار لا عدد الآيات، وإن كان عدد الآيات يترقّب منه منطقياً أن يساهم في توفير النصّ القرآني عدداً أكبر من الأحكام، ومن ثم حضوره بشكل أفعل في الاجتهاد الشرعي.

إذن، بوصلة الموضوع هي إمكانات العطاء في النصّ القرآني، وهذه الإمكانات

على نوعين:

النوع الأول: إمكانات كميّة رقميّة، يوفّرها لنا العدد الأكبر من الآيات الأحكامية، ولهذا وجدنا أنّ التيارات القرآنية أو ذات الميول الداعية لمرجعيّة القرآن الاجتهادية تحاول إقحام أكبر عدد من الآيات في مجال الدلالة الفقهية كالقصص القرآني، والمواعظ الأخلاقية، وحتى بعض آيات العقائد كما سيأتي بحثه بعون الله تعالى.

النوع الثاني: إمكانات كيفيّة نوعيّة، يوفّرها لنا الغوص الأكبر في النص القرآني والتفتيش عن دلالاته الكامنة عبر الاستنطاق والمقاربات والمقارنات بحيث ـ كما يرى بعض العلماء من خلال ممارساتهم الاجتهادية ـ إنّ الآيات تختزن عدداً كبيراً من الأحكام الفقهية لم يجر استنباطه بسبب هيمنة الحديث على الاجتهاد الفقهي.

وهذان النوعان من الإمكانات هما من يحدّد حجم مرجعيّة القرآن وحضوره في الاجتهاد من جهة، ويعطيان موقفاً من فكرة أنّ القرآن أعطى العمومات أو أنّه دخل في التفاصيل، وهي القضية البالغة الأهمية، فكلّما زاد عدد آيات الأحكام من جهة وزادت قدرتنا على استنطاقها فقهياً من جهة ثانية، بحيث أثّر العنصران على نسبة الأحكام القرآنية مقارنةً بمجموع قراءتنا لدور السنّة في التأسيس التشريعي ومساحة هذا الدور، فقد يستخرج الفقيه القرآني ـ ولا نستغرب ـ عشرين حكماً من آية واحدة، كما عقد الأصوليون بحوثاً مطوّلة أخذوها من عدد قليل من روايات الاستصحاب.

٢ ـ تارةً ننظر إلى آيات الأحكام بوصفها عنواناً لكلّ آية وردت في مقام بيانٍ تشريعيّ، بحيث إنّ مضمونها الرئيس هو الحكم الشرعي، كآية الدين من سورة

البقرة، أو آيات الإرث من سورة النساء مثلاً، وهذا ما غلبت ملاحظته عند العلماء، لاسيما المصنّفين في آيات الأحكام باستقلال.

وأخرى ننظر إلى آيات الأحكام بوصفها عنواناً لكلّ آية فيها دلالة حكميّة ولو كان موضوعها وسياقها ورسالتها الأصليّة في غير مجال الفقه، كما في استفادة بعض الفقهاء المعاصرين ـ كالشيخ شمس الدين والسيد فضل الله ـ من قصّة بلقيس جواز تولّي المرأة للسلطة، فهذه الآيات تصبح ـ لو صحّ الاستدلال، وهو عندي غير صحيح ـ آيات أحكام وإن لم يكن طابعها وسياقها أحكاميّاً، بل هو سياق قصص تاريخي. أو كجواز طلب الرئاسة الذي يستدلّ من طلب يوسف عليه السلام أن يكون على خزائن الأرض، أو طلب سليمان عليه السلام أن يكون له ملك لا ينبغي لأحد من بعده.

والذي يراجع التفاسير القرآنية التي نهجت نهج التفسير الاجتماعي والحركي ـ مثل تفسير نور للشيخ القرائتي، وتفسير راهنما للشيخ رفسنجاني، وتفسير من وحي القرآن للعلامة فضل الله، وتفسير في ظلال القرآن لسيد قطب و.. ـ يجد بوضوح كم استطاع هؤلاء المفسّرون أن يستنطقوا زوايا محدودة من الآيات، ليخرجوا منها موضوعاً عمليّاً شرعيّاً، ولو كان مجمل الآية يدور حول نقطة غير فقهية أبداً.

إذا وسّعنا من نظرتنا لعنوان «آيات الأحكام»، بحيث تخطّينا فكرة الطابع الأحكامي للآية أو اللسان التشريعي العام لها، فسوف نعثر بالتأكيد على عدد أكبر من آيات الأحكام، وتصبح بعض آيات الأحكام هي آيات قصص أو آيات بيان المبدأ والمعاد أو غير ذلك، ومن الواضح أنّ هذا النوع من الاجتهاد الفقهي القرآني أصعب من الاجتهاد في آيات الأحكام المعروفة؛ نظراً لدقّته وظرافته.

وعليه، فعدد آيات الأحكام ينبغي النظر فيه من الزاويتين معاً، بحيث يصبح

معنى آيات الأحكام: هي الآيات التي يستفاد منها حكمٌ شرعي أو توجيه عمليّ وإن لم يكن لسانها العام لسان بيان حكم شرعي أو قانوني. وأعتقد أنّ الاتجاه المتأخّر القائل بكثرة آيات الأحكام ينطلق من هذه المساحة أيضاً.

٣ ـ لا يهمّ البحث في عدد آيات الأحكام، فحتى لو توصّلنا إلى اكتشاف عددها، من المطلوب عدم الجمود على العدد، فالمهم هو أن لا نفرض رقماً عددياً لآيات الأحكام يؤثر في إهمالنا سائر الآيات، ويكوّن ثقافة جمعيّة لا ترى في فقه القرآن إلا هذه الآيات. بل على العكس ينبغي أن نعبّر ـ تربوياً ومعرفياً ـ بالتعبير التالي، فبدل أن نقول: آيات الأحكام **٥٠٠** آية مثلاً، يجب أن نقول: آيات الأحكام المكتشفة ـ في وجهة نظر ـ إلى الآن هي **٥٠٠** آية، حتى لا نسدّ الطريق على اللاوعي الاجتهادي أمام استنطاق نصوص قرآنيّة جديدة.

٤ ـ إنني أعتقد أنّ عدد آيات الأحكام أكبر من المتداول والمشهور، مع الأخذ بعين الاعتبار ما تقدّم، مضافاً إلى التجربة العمليّة، مثلاً هناك العشرات من الآيات الآمرة أو المادحة للعمل الصالح.. لماذا لا تكون هذه الآيات أحكامية أيضاً من حيث حثها ـ وجوباً أو استحباباً أو بنحو جامع الطلب أو الإرشاد ـ على العمل الصالح؟ هذا المثال لوحده كفيل بإدخال عشرات الآيات في آيات الأحكام وكلّه تقريباً لم يشر إليه العلماء.

والنماذج على ذلك كثيرة بيّنتُ بعضاً منها في كتابي المتواضع «فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، فسورة العصر مبدأ تشريعي مهمّ في الأمر بالمعروف ونادراً ما اهتم به الفقهاء، والتفصيل في محلّه.

ولا فرق في ذلك بين أن تدلّ آيات الأحكام على حكم مولوي أو إرشادي، فكم

من روايات أدخلت في الفقه وفي كتب الحديث المخصّصة للفقه ولا دلالة لها إلا على حكم إرشادي، سواء كان الإرشاد إلى حكم عقلي أم إلى حكم عقلائي، بناءً على التمييز بينهما.

٣ ـ المجموعات القرآنية المختلف حول دخولها في دائرة آيات الأحكام

بعد فهم الطابع العام لطريقة اعتبار آية أنّها آية أحكام، وقع نقاش في بعض المجموعات القرآنية من الآيات، ومدى إمكانية اعتبارها من آيات الأحكام، ونشير هنا إلى أبرز هذه المجموعات، والتي سيكون الحديث عنها مساعداً أيضاً في وضع معايير سلبية وإيجابية في اعتبار آيةٍ ما أحكاميّةً أو لا.

٣ ـ ١ ـ الآيات المتعلّقة بخصائص النبي الأكرم

قد يقال بخروج الآيات المتعلّقة ببيان حكم شرعي خاصّ بالنبيﷺ عن دائرة آيات الأحكام التي تدخل في مجال عمل الفقيه والأصولي، حيث لا ثمرة عمليّة للبحث فيها، والمفروض أنّ مجال العمل المتعلّق بالمكلّفين هو المجال الذي يشتغل عليه الفقيه.

إلا أنّ هناك وجهة نظر أخرى ترى إدخال هذا النوع من الآيات في مجال عمل الفقيه، وذلك لسببين:

الأول: تضمّنها لحكم شرعي، ولو كان هذا الحكم خاصّاً بالنبي.

ولكنّ هذا السبب غير واضح؛ فحيث إنّ الأحكام الواردة في هذه الآيات ـ كآيات وجوب صلاة الليل عليه مثلاً ـ خاصّة به من الأوّل، والمفروض وفاة النبيﷺ وارتفاعه إلى بارئه، فأيّ موجب يستدعي من الفقيه ـ بما هو فقيه ـ أن

يبحث في هذه القضية من زاوية أنّ الآيات تبيّن حكماً شرعياً؟! وما هو المعيار الذي يفرض تناوله لها من الناحية الموضوعيّة؟

إنّ هذا المقدار من السبب غير واضح إلا إذا قلنا بأنّ الفقيه يبحث في الأحكام الشرعيّة، وهذا حكم شرعي، والمخاطب به أو موضوع هذا الحكم وإن لم يكن موجوداً الآن إلا أنّ هذا لا يلغي اندراج البحث في الفقه، تماماً كمسائل العبيد والإماء أو كأحكام المسلمين تجاه النبي في بعضها على الأقلّ.

نعم، لك أن تقول بأنّها لا تشكّل أولوية بحثية معاصرة، لكنّ هذا غير أن تقول بأنها لا تشكل عنواناً فقهيّاً.

الثاني: وهو أنّ المفروض بالفقيه أنه عندما ينطلق في البحث الفقهي، فهو ينطلق من نقطة الصفر، وهنا نسأل: كيف عرف الفقيه أنّ حكم وجوب صلاة الليل خاصّ بالنبيصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه قبل أن يدرس آيات حكم صلاة الليل في القرآن الكريم نفسه؟

وبعبارةٍ أخرى: ليس من المنطقي للفقيه أن يجزم بالاختصاص قبل أن يطالع الآيات نفسها، فلعلّها تحتوي على شاهد عدم الاختصاص، فتعارض الأدلّة غير القرآنية الدالّة على الاختصاص، وقد تكون الغلبة لها وقد لا تكون، فالمفترض لكي يتوصّل الفقيه إلى حكم صلاة الليل على المكلّفين، أن يدرس هذه الآيات في ضمن ما يدرسه من أدلّة شرعية؛ لاحتمال كشفها عن خصوصيّة تلغي اختصاصها بالرسول الأكرم، وليس من دأب الفقيه أن يصرف النظر عن الأدلّة قبل النظر فيها والبحث بحجّة التسالم والمعروفيّة.

وعليه، فحيث يترقّب من هذه الآيات أن يكون لها موقف، كفى ذلك في صحّة إدراجها في آيات الأحكام بحثيّاً، كيف وقد تكون دلالة هذه الآيات على الاختصاص

أحد شواهد عدم وجوب صلاة الليل على سائر المكلّفين، الأمر الذي يفيد الفقيه هنا.

ولابدّ من الإشارة هنا، إلى أنه ليس كلّ الآيات التي تخاطب النبيﷺ هي آيات اختصاص، بل كثير منها استفاد منه الفقهاء ما يخرجها عن الخصوصيّة، كخصوصية الأطهرية التي بيّنت العلّة في الأمر بالحجاب بين المسلمين وزوجات النبي، حيث فهم منها بعض العلماء التعميم، فالخواصّ الأحكاميّة شيء، والاختصاص الخطابي شيء آخر.

٢.٣. الآيات التي تختصّ استفادة أحكاميّتها من الحديث

ثمّة مجموعة من الآيات القرآنيّة التي لو بقينا نحن وإيّاها لم نفهم منها حكماً شرعيّاً، إلا أنّه ورد في النصوص الحديثيّة استفادة أحكامٍ شرعيّة منها، وهذا النوع من الآيات ليس بالقليل، وله أمثلة في الروايات المرويّة عن النبيﷺ وأهل بيته عليهم السلام، فقد ورد استفادة الإمام الجواد عليه السلام الحكم بعدم قطع ما زاد عن الأصابع الأربعة في حدّ السرقة، من قوله تعالى: ﴿**وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ للهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللهِ أَحَدًا**﴾ (الجنّ: ١٨)، حيث فهم الإمام من المساجدِ المواضعَ السبعة التي يسجد عليها الإنسان، وهي الجبهة والكفّان والركبتان والإبهامان في القدمين، وما كان لله فلا يُقطع، فيلزم أن يكون القطع من الأصابع ويترك الكفّان[1].

إنّ الفقيه مهما تأمّل ـ عادةً ـ في هذه الآية الكريمة، فمن الصعب جداً الحصول على هذا الاستنتاج الفقهي منها، وهنا يُطرح التساؤل التالي: هل سيُدرج الفقيه هذه الآيات في آيات الأحكام مع أنّها قرآنياً لا دلالة لها أو سيخرجها عن آيات الأحكام

---

(١) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢٨: ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

مع أنّ الحديث استنبط الحكم منها؟

قد يقال بأنّ بحث الفقيه القرآني هو بحثٌ قرآنيٌّ فقط، ومن ثم لا معنى ـ لو أريد التصنيف في آيات الأحكام ـ أن ندرج هذا النوع من الآيات فيه.

وقد يقال بأنه لا مانع من إدراج هذه الآيات مع الإشارة إلى مستند الإدراج، وهو الرواية المعتبرة التي تثبت لي تعبّداً هذا الإدراج، ومن ثم فيمكن تقسيم آيات الأحكام إلى قسمين:

١ ـ **آيات أحكام قرآنيّة مباشرة**، وهي التي تفيد بحسب فهمنا منها معطى أحكامياً.

٢ ـ **وآيات أحكام قرآنية غير مباشرة**، وهي التي تفيد معطى أحكامياً بتوسّط الحديث.

ومن جهتي أرجّح الموقف الثاني، على أساس أنّ وجود الحديث يجعل من المترقّب استفادة الدلالة الحكميّة من الآية الكريمة، وإن لم تتم الاستفادة فعلاً بعدُ، فنبحث في الآية الكريمة ونحاول استنطاقها، فإذا لم نوفّق نحاول الإشارة إلى دلالتها الأحكاميّة بتوسّط الحديث، فكما أنّ وجود تفسير لبعض الآيات عند بعض الفقهاء يجعلها دالّةً على حكم ومن ثم يدرجها في آيات الأحكام رغم عدم اعتقادنا بكونها من آيات الأحكام، كذلك وجود هذا الحديث أو ذاك.

فعنوان آيات الأحكام تارةً نطلقه على موضوع البحث، وأخرى على ما خرجنا به من آيات رأينا دلالتها، والمفروض أننا نبحث هنا في المعنى الأوّل.

لكن ينبغي الإشارة هنا إلى نقطة، وهي أنّ هذه الروايات التي فسّرت النص القرآني بطريقة ليست مفهومة لدينا بعدُ، هي على نوعين:

النوع الأول: ما يفيد تفسيراً للآية لا نفهمه ولم نتوصّل إليه، وهذا ما ندرجه في

دراسة آيات الأحكام.

النوع الثاني: ما يفيد تفسيراً للآية لا نفهمه ولم نتوصّل إليه، بل نرى أنّ ظاهر الآية يرفضه ويعارضه، وهنا لم يصدر هذا الحديث من وجهة نظرنا بناءً على القول بأنّ مخالف القرآن لا يصدر أساساً من النبي وأهل البيت، وفي هذه الحال لا معنى ـ بعد القطع بعدم الصدور ـ لإدراج الآية في آيات الأحكام بلا مستند أساساً.

٣.٣. الآيات الأحكامية الموجّهة للأمم السابقة (والقصص القرآني)

ثمّة العديد من الآيات القرآنية التي تتحدّث عن تشريعات خاطب الله بها الأمم السابقة، فهل هذه الآيات المتضمّنة لتشريعات تلك الأمم تندرج في آيات الأحكام أو أنّها مما لا علاقة له بعمل الفقيه؛ لعدم اشتمالها على حكمٍ متعلّق بالمسلمين أساساً؟

لابدّ هنا من التفصيل في الجواب:

١ ـ أن نقول بأنّ معنى نسخ الشريعة اللاحقة للسابقة هو أنه بمجرّد أن يبعث الله تعالى النبيَّ (التشريعيَّ) اللاحق تصبح شرائع النبوّات السابقة عليه ملغيّةً تماماً جملةً وتفصيلاً، وكأنّها لا وجود لها أساساً، فيكون إرساله بنفسه دليلاً على بطلان مفعول تلك التشريعات برمّتها وارتفاعها، ومن ثم فلا قيمة لهذه التشريعات عملياً، ولا حتى لاستصحابها.

وفي هذه الحال لا ينبغي وضع هذه المجموعة في ضمن آيات الأحكام، إلا إذا فهم الفقيه منها أو كانت تقبل اعتبار مضمونها غير خاصّ بالأمم السابقة نتيجة قرائن معيّنة.

٢ ـ أن نقول بأنّ مجيء النبيّ محمدﷺ لا يلغي التشريعات السابقة، بل يفتح المجال لنسخها، بحيث يمكن لتشريعات الشريعة اللاحقة أن تنسخ تلك التشريعات

في هذا المورد أو ذاك أو مطلقاً لكن بنصّ خاص.

وفي هذه الحال لا معنى لحذف هذه الآيات من مجال آيات الأحكام بعد فرض استمراريّتها إلى قيام الدليل على نسخها، بل لابدّ من دراستها واستخراج الأحكام منها والنظر في ناسخها ومقيّدها ومخصّصها هل هو موجود أو لا؟ وهل هناك خصوصيّة تمنع عن شمولها لنا أو لا؟ إلى غير ذلك من الأمور.

بل قد يقال بأنّ ذكرها في القرآن الكريم من دون تعليق يفيد وكأنّ القرآن يريد أن يوصل مضمون رسالتها إلينا نحن أيضاً، ما لم يقم شاهد على غير ذلك، لاسيما وأنّ الأحكام التي جاءت فيها من نوع التشريعات التي غالبيّتها لا خصوصيّة زمنيّة فيه كحرمة الشرك واللواط والظلم والبخس وغير ذلك.

والرأي الراجح هو الرأي الثاني؛ حيث لا يوجد دليل مقنعٌ قاطع على تحقّق نسخ الشريعة السابقة بمجرّد مجيء الشريعة اللاحقة، وعليه، فبعض نصوص القصص القرآني وأحكام الأمم السابقة تندرج في آيات الأحكام، بوصفها موضوعاً للبحث في الفقه القرآني.

٣.٤. الآيات المنسوخة

قد يقال ـ جرياً على بعض الطرق السابقة ـ: إنّ الآيات المنسوخة ينبغي حذفها من آيات الأحكام؛ لفرض أنه قد وقع عليها النسخ، ومن ثمّ لا أثر عمليَّ لها اليوم، والمفروض خروجها عن دائرة عمل الفقيه.

إلا أنّ هذا الكلام واضح الضعف؛ فإنّه يأخذ آيات الآحكام بملاحظة النتيجة لا بملاحظة كونها موضوع نشاط الفقيه، فالفقيه لابد له أن يدرس هذه الآيات وينظر في دلالاتها، ليتأكّد من كونها منسوخة حقاً أو لا؟ وهل النسخ طال كلّ

حيثيّاتها وجوانبها أو لا؟ فبحث النسخ بين الآيات هو من أهمّ نشاطات الفقيه القرآني.

نعم، إذا ثبت له نسخ آية قرآنية نسخاً تاماً، فمن الطبيعي أن لا يعمل بالحكم الذي تضمّنته الآية المنسوخة، لكنّ هذا لا يعني حذف الآية المنسوخة قبل التحقّق من نسخها، وإلا لزم حذف الكثير من الروايات الأحكاميّة التي يسقطها الفقيه ـ أثناء بحثه ـ عن الحجية والاعتبار أو يجمّد مفعولها العملي، إما لضعف السند أو لضعف الدلالة بحيث كانت مجملةً إجمالاً تاماً أو للتعارض والتساقط أو لترجيح غيرها عليها أو غير ذلك، فلا يصحّ حذف هذه الروايات من كتب الحديث الفقهيّة ومن نشاط الفقيه البحثي وإن بطل مفعولها بعد البحث العلمي عند هذا الفقيه أو ذاك.

وهذا البحث يتبع قراءة الفقيه القرآني لحجم ومديات النسخ في القرآن الكريم، فقد يبني على عدم وجود آيات منسوخة فيه مطلقاً كما رجّحه بعضهم وانتصر له كثير من القرآنيين المعاصرين، وقد يختار وجود آيات منسوخة وكثرتها، كما اختاره كثيرون، وقد يذهب إلى وجود آيات منسوخة، لكن مع فرض قلّتها أو ندرتها، كما هو مذهب جماعة مثل السيد أبي القاسم الخوئي (١٤١٣هـ). فموقف الفقيه والأصولي القرآني من ظاهرة النسخ في القرآن الكريم يؤثر هنا في طريقة تعامله مع النصوص القرآنيّة في مجال الفقه القرآني. والراجح من وجهة نظري المتواضعة ندرة النسخ ـ بمعناه السائد ـ في القرآن الكريم، وتفصيله موكول إلى محلّه.

٥.٣. الآيات العقائدية (وآيات الإخبار)

من الواضح أنّ القرآن الكريم مليءٌ بالآيات الكريمة التي تتناول قضايا الاعتقاد

بالمبدأ والمعاد والنبوّة والصفات والأسماء الإلهية. وهذه الآيات الكريمة بعضها واضحٌ في الجانب الخبري، كأن يخبر عن وجود الملائكة أو عن القيامة أو عن نصب النبي أو غير ذلك.

إلا أنّ بين مجموعة الآيات الاعتقادية آياتٍ ذات خطاب عملي (أمر ونهي) يتعلّق بفعل الاعتقاد وعقد القلب ونحو ذلك، كقوله تعالى: ﴿**وَاعْبُدُواْ اللهّ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا**﴾ (النساء: **٣٦**)، أو كقوله تعالى: ﴿**فَآمِنُواْ بِاللهّ وَرُسُلِهِ**﴾(آل عمران: **١٧٩**)، أو كقوله تعالى: ﴿**قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا..**﴾(الأنعام: **١٥١**)، أو كقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللهّ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللهّ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾(الأعراف: **٣٣**). بل كثيرٌ من الآيات ولو كان لسانه غير تشريعيّ، لكنه يستبطن الدعوة والحثّ.

وهنا يُسأل: هل هذه الآيات تندرج ضمن آيات الأحكام أو لا؟

ولابدّ من التنبيه إلى أنّ اندراجها لا يُقصد منه أنّ الفقيه القرآني يدرسها كما يدرسها المفسّر والمتكلّم والفيلسوف والعارف واللغوي والأديب، بل يلاحظ الجانب الأمري والدعوي أو الجانب الزجري والتحريمي، بحيث يدرس التشريع الإلهي الآمر بالتوحيد والمحرِّم للشرك، لاسيما وأنّ الفقهاء أدرجوا الشرك في عداد المحرّمات والكبائر[1]، فهل يصحّ إدراج هذه الآيات في آيات الأحكام أو لا؟

في الحقيقة، ثمّة مشكلات تواجه إدراج هذه الآيات في مجال الاعتقاد، وذلك كما يلي:

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ١٠.

المشكلة الأولى: إنّ الفقه والشريعة معنيّان بعمل الجوارح، فهو يحدّد وظيفةً عمليةً للمكلّف يمكنه القيام معها بشيء أو ترك شيء ما، أمّا الآيات الاعتقادية فلا معنى للفعل الجوارحي والترك فيها، فلا تندرج ضمن آيات الأحكام.

وهذه الصيغة للمشكلة غير صحيحة؛ لأنّ الفقه لا ينحصر مجاله بأعمال الجوارح، بل يشمل بعض أعمال القلوب، فالإخلاص في العمل وعدم الرياء، وترك الحسد بوصفه حالةً قلبية، وترك الحقد والضغينة على المؤمن، والحبّ في الله والبغض في الله، وحسن الظنّ بالله، والظنّ بالإجابة عند الدعاء، والخوف والخشية القلبيّة من الله، وحبّ الله وعشقه بوصفهما حالة قلبية، وحضور القلب في الصلاة، وغيرها العشرات من الأحكام الإلزاميّة وغير الإلزاميّة التي ترجع إلى فعل القلب والنفس. ولتُراجَع أحكام النية في العبادات وغيرها؛ ليُتأكّد من كونها دالةً أيضاً على ما ندّعي.

وهذه التي عددناها وإن لم تدخل جميعاً في مجال الإلزام بالفعل أو الترك، لكنّها لا أقلّ مما يُحكم باستحبابه أو كراهته، فالحسد القلبي المحض قد لا يحكمون بحرمته، لكنّك قد تجد قولاً بمرجوحيّته وكراهته.

فليس صحيحاً أنّ الفقه معنيٌّ بعمل الجوارح فقط، بل له جانب قلبي أيضاً.

المشكلة الثانية: إنّ الفقه يطال الجوارح والجوانح، لكنّ القضايا الاعتقادية لها خصوصيّتها؛ وذلك أنّ الاعتقاد أمرٌ قهري، فإذا تمّت المقدمات العلميّة نتج اليقين بالنتيجة قهراً، فالذي لم تحصل لديه قناعة بالمقدّمات مادةً أو هيئة، فمن التكليف بغير المقدور إلزامه بالاعتقاد بالنتيجة، إذ لا معنى لذلك. وهذا يعني أنّ هذه الآيات التحريميّة أو الزجرية الواردة في القضايا العقديّة إنما تملك صورةً أمرية أو زجرية، ولكنّها في واقع أمرها بيانٌ للعقيدة الحقّة فقط، فبدل أن نقول: الشرك باطل وفاسد،

والتوحيد حقّ وصواب، نقول: لا تشرك ووحّد الله تعالى.

وينتج عن ذلك أنّ البُعد التكليفي والتشريعي هو بُعدٌ صُوري هنا، وأنّ جوهر الآيات الاعتقاديّة ليس سوى الإخبار لا غير، فوظيفتها بيان الحقّ لك وهدايتك إليه.

ولا نريد أن ندخل هنا في حقيقة الاعتقاد وتفاصيله، وفي مراد الآيات من النهي عن الشرك بالخصوص، وهل أنّ متعلّقها أمرٌ عملي أو نظري؟ إلا أنّ ما نريد بيانه هو أنّنا سلّمنا بهذه الإشكالية لكن نسأل: ما هو السرّ في تقديم الخبر الاعتقادي بصيغة الدعوة والزجر؟ وإذا كان الاعتقاد أمراً قهريّاً والتوحيد والشرك لا معنى للحيثيّة التحريكيّة فيهما فما معنى الدعوة الأمرية والزجرية إليهما؟ بل ما معنى كلّ هذا التشديد تجاه من يُشرك بالله سبحانه؟

من الواضح أنّ هذه الآيات يمكن أن نُدخلها ضمن آيات الأحكام من خلال دلالتها العرفية الواضحة، فهي تريد أن تقول بأنّ الإنسان مطالبٌ بالعقيدة الصحيحة التي هي كذا وكذا، ومعنى أنّه مطالب هو أنّ عليه أن يبحث في هذا الموضوع أو أنّ عليه أن لا يقصّر في المقدمات، فتكون في هذه الآيات إشارتان:

أـ إشارة خبرية، وهي تتضمّن الاعتقاد الصحيح والاعتقاد الفاسد.

ب ـ إشارة إنشائية، وهي تتضمّن الدعوة للبحث والنظر في الاعتقاد مع عدم التقصير في المقدمات، ومع التخلّي عن السبل الوهمية للمعرفة العقيدية كتقليد الآباء ونحو ذلك.

فالدعوة للتوحيد هي دعوةٌ للتأمل في الخلق، وهي تحذير من الانصياع لغير الحقّ، وهي تحذير من التمرّد على الحقّ، وهي نهي عن إنكار الحقّ بعد وضوحه، وهي دعوةٌ

للاهتمام بالمقدّمات وعدم التقصير فيها. فما المانع من إدراج هذه الآيات في هذا السياق لتكون بأجمعها مفيدةً لمجموعة من الأحكام الشرعية؟ وإذا كان العقل يدعو لذلك أيضاً فهذا لا يلغي وجود حكم شرعي انطلاقاً مما ذكره غير واحدٍ من العلماء في باب قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، من أنّ وجود حكم العقل لا يصيّر حكم الشرع لغواً، بل يعتبره الشارع ـ تبعاً للملاكات التي فيه ـ من باب مضاعفة المحرّكية[1]، وكفى ذلك في مقامنا. نعم لا معنى للجعل الشرعي في خصوص الأحكام المتفرّعة على الأحكام الشرعيّة كوجوب طاعة المولى سبحانه؛ لاستلزامه التسلسل.

هذا كلّه إذا فسّرنا الاعتقاد بالعلم واليقين، أما إذا فسّرناه بفعلٍ قلبيّ، وهو عقد القلب والتباني القلبي الباطني على شيء، فسيكون فعلاً جوانحيّاً، فمعنى الأمر بالإيمان بالنبي هو البناء على صدقه ولو لم يقتنع بعدُ، وكذلك الإيمان بالمعاد، ومعنى النهي عن الشرك هو عدم التباني القلبي عليه. وهذا الفهم ـ إذا صحّ ـ يجري في بعض الاعتقادات لا جميعها.

يضاف إلى ذلك كلّه، أنّ هناك جملة من الآيات ذات الطابع الخبري العقدي استفاد منها العلماء نتائج حكميّة، وإنّما أريد هنا من طرح بعض الأمثلة التنبّه لكون عقديّة آيةٍ ما مبرّراً غير كافٍ لتجاهل أصل وجودها في البحث الفقهي، فالتأمّل والتدبر في كتاب الله يمكن أن يوصلنا إلى استنتاجات عمليّة حتى من جمل خبرية عقديّة أو شبه عقدية، لا أمر ولا نهي فيها، ومن أمثلة ذلك[2]:

---

(١) انظر ـ من باب المثال ـ: محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ١٣٩؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأول: ٤٢٩.

(٢) يعدّ عماد الدين الطبري الكياهرّاسي (٥٠٤هـ) من أكثر العلماء الذين استندوا إلى آيات

١ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: ١٥)، فقد استفيد منها في بحث البراءة في أصول الفقه، واعتمدت دليلاً على أصالة البراءة الشرعيّة.

٢ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (يونس: ٣٦)، حيث استفيد منها في عدم حجية خبر الواحد وأمثاله.

٣ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ (التوبة: ١١٥)، حيث استدلّ بهذه الآية الكريمة على أصالة البراءة أيضاً.

٤ـ قوله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ * وَسَخَّر لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ * وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم: ٣٢ ـ ٣٤)، حيث فهم بعض العلماء منها أنّ المشكلة الاقتصادية هي في الإنسان وظلمه لا في نقص موارد الطبيعة، ورتّبوا عليه نتائج، منها عدم الانصياع لتحديد النسل بحجّة عدم كفاية عطاءات الطبيعة للانفجار السكاني.

٥ـ قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور: ٦٣). حيث فهم منها جماعة من الأصوليين دلالة الأمر على الوجوب.

٦ـ قوله تعالى: ﴿قُل لِلَّذِينَ كَفَرُواْ إِن يَنتَهُواْ يُغَفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾(الأنفال: ٣٨)، حيث فهم منها بعضهم قاعدة الجبّ وسقوط الحدود والعقوبات الثابتة قبل

العقائد في بحثهم عن آيات الأحكام، وذلك في كتابه في أحكام القرآن.

الإسلام.

٧ـ الآيات التي تسرد قصّة موسى والعبد الصالح، فقد استفادوا منها كثيراً في النهي عن القياس والاستنسابات الشخصيّة، بل فهم منها بعضهم النهي حتى عن قياس الأولويّة، كما فهموا منها بناء التشريعات على جهلنا بالملاكات.

٨ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، وقوله: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾ (النحل: ٦٤). حيث عدّت هذه الآيات من أدلّة حجية السنّة النبويّة، فتنفع في مباحث أصول الفقه الإسلامي.

٩ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: ٣ـ٤). ورغم أنها مرتبطة بالعصمة لكنّها عدّت من أدلة حجيّة السنّة. ومثلها كثير في باب حجية السنة كقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ (الحاقة: ٣٨ ـ ٣٩). وكذلك قوله عزّ من قائل: ﴿.. وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ..﴾ (البقرة: ١٥١).

وفي مقابل ذلك الأدلّة التي استند إليها لنفي حجيّة السنة مثل: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩). والكثير من الآيات التي بحثوها عند التعرّض لمسألة اجتهاد النبي سلباً أو إيجاباً، وكان لها دور بالغ في الاستنباط الفقهي، وقد بحثناها بالتفصيل في كتابنا المتواضع (حجية السنّة في الفكر الإسلامي)، فليراجع.

١٠ـ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ..﴾ (الإسراء: ٧٠) حيث استفاد منها بعض الفقهاء نظريّة تكريم الإنسان، وبنى عليها طرح بعض الأخبار في ذمّ بعض الأقوام

كالأكراد. ومثلها النصوص التي تجعل المفاضلة بين البشر بالعلم والتقوى، حيث استفيد منها في مواضع متعدّدة على مستوى رسم النظريّة الإسلامية في إقامة المجتمع الإسلامي من حيث الأولويات التي على أساسها نعتبر مجتمعاً ما أو نظاماً ما إسلامياً أو لا.

إلى غيرها من النصوص التي إنما نريد بالإشارة إليها ـ وهي بالعشرات، بل بالمئات في الكتب الإسلامية، دون كتب آيات الأحكام ـ أن ندلّل على أنّ اللغة الخبرية أو التاريخية أو العقدية لا تلغي توظيف آيةٍ في باب العلوم الشرعية بدلالةٍ تضمنّية أو التزامية أو نحو ذلك. ولو جُمعت الآيات التي تتناثر في الموروث الإسلامي عند الفقهاء والأصوليّين (وليس عند كتّاب فقه القرآن أو آيات الأحكام فقط) لوجدنا عدداً هائلاً من الآيات التي وظّفت في الاجتهاد الشرعي، ولانكشفت لنا الحقيقة التالية:

إنّ آيات الأحكام من حيث العنوان والتصنيف تقارب الخمسمائة آية، لكنّها من حيث الواقع التاريخي للتجربة الاجتهادية عند المسلمين تفوق الألفي آية تقريباً.

وبهذا نخلص إلى أنّ عنوان آيات الأحكام هو:

كلّ آية أمكن للمجتهد (الأصولي والفقيه) أن يستعين بها أو كان يترقّب أن يستعين بها في التوصّل إلى حكمٍ شرعي إلهي أو إلى مقدّمةٍ لحكم شرعي أو نقطةٍ تتصل بفهم أو إثبات حكم شرعي إلهي، سواء كان ذلك كلّه بطريق مباشر أم غير مباشر.

ومن ثم فالتصنيف في آيات الأحكام ينبغي أن يتغيّر كلّياً، بحيث يستحضر جملة الآيات الأخرى التي هجرها فقهاء آيات الأحكام، ولكنّها موجودة في كتب الفقه كثيراً أو قليلاً، ولهذا قلنا مطلع البحث: إنّ معرفة آيات الأحكام وبحوثها قد تكون

عبر المصنّفات في آيات الأحكام أو عبر الموسوعات الفقهيّة، وأنّ الخطأ الذي وقع عند تحديد آيات الأحكام كان النظر في كتب آيات الأحكام فقط، أو فيما كثر تداوله في كتب الفقه خاصّة، مع أنّ هذا غير صحيح.

وعليه، فما نفهمه هو أنّ آيات الأحكام أو الآيات التي يمكن للفقيه الاستعانة بها في الفقه والاجتهاد تزيد فعلاً عن الألفي آية قرآنية، لاسيما للفقهاء الذين يؤمنون بمثل فقه النظريّة أو لديهم فهم مختلف لنظريّة تقليد الأعلم من حيث ضرورة الثقافة القرآنية في تعيين الأعلميّة كسيدنا الأستاذ محمود الهاشمي وفق ما طرحه في هذا الصدد.

٤ . ظواهر التنوّع في آيات الأحكام

نقصد بالتنوّع في آيات الأحكام أنّ مضمون الآيات أو أسلوبها يسمح لنا بوضعها ضمن تصنيفات وهرميات، تساعدنا أكثر فأكثر في فهم النظريّة الفقهية والتشريعيّة في القرآن الكريم.

وسوف نقسّم التنوّع إلى قسمين، مشيرين لبعض التنويعات بوصفها أمثلةً محدودةً فقط، وذلك بهدف فتح الأفق القرآني أمامنا بما يتناسب مع هذا المدخل المختصر:

٤ـ١ . التنوّع بملاحظة الأسلوب والبيان

يمكن فرض أكثر من نوع قرآني لآيات الأحكام انطلاقاً من الأسلوب والبيان:

أ ـ فمن جهةٍ يمكن تنويع الآيات إلى ما يفيد الحكم مباشرةً، وما تكون له فائدة غير مباشرة.

فمثال: ﴿**وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾ (البقرة: **٢٧٥**)، هو مثال للآية التي لها دلالة مباشرة على الحكم.

أمّا مثال: ﴿**وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ**﴾ (لقمان: **١٤**)، فهو مثال للآية التي لها دلالة غير مباشرة، وذلك عبر ضمّ آية: ﴿**وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا**﴾ (الأحقاف: **١٥**)، حيث سيصبح المجموع ـ من وجهة نظر بعض الفقهاء، وكما تفيده بعض الروايات[1] ـ دالاً على أقلّ مدّة الحمل.

وطريقة الفهم القرآني عبر أسلوب ضمّ الآيات هي طريقة بالغة الأهمية، ولابد من تنشيطها في الاجتهاد الفقهي، شرط أن تكون خاضعةً لفهم عرفي سليم، وليس لتكلّفات أو تأويلات تُفرض على النصّ.

ب ـ التنويع بملاحظة مقدار المداليل التي تعطيها الآية، فبعض الآيات يفيد حكماً واحداً، وبعضها يفيد حكمين، وبعضها أكثر. بل إنّ مراجعة التراث الإسلامي توضح لنا أنّ بعض الآيات استفيد منه عشرات الأحكام الشرعيّة، فآية الدين (البقرة: **٢٨٢**)، استفيد منها **١٤** حكماً، وآية النهي عن الصلاة حال السكر استفيد منها **٣١** حكماً، وهكذا تجد ما هو أكثر من ذلك بكثير لو تأمّلت تحليلات العلماء عبر التاريخ للنصوص القرآنية الفقهيّة، بصرف النظر عن صحّة استنتاجاتهم هذه في هذه الآية أو تلك أو عدم ذلك.

وقدرة الفقيه القرآني الذي يدّعي اشتمال القرآن على كلّ الأحكام أو يدّعي اشتماله على أكثر الأحكام، تكمن في استنطاقه النصوص القرآنية للحصول على أكبر عدد ممكن من الأحكام الشرعية مباشرةً أو بطريق غير مباشر كما تقدّم. فكلّما نجح الفقيه

---

(١) راجع: الدرّ المنثور ١: ٢٨٨، و٦: ٤٠.

القرآني ـ على مستوى التجربة الميدانية الاجتهادية ـ في توفير عدد أكبر من الأحكام عبر النص القرآني فإنّه يكون قد عزّز ـ بالتجربة والاستقراء ـ نظريّته في جامعيّة القرآن بمعناها الأعلى (كلّ) أو الأدنى (أغلب).

ج ـ التنويع بملاحظة لسان الدليل، بين قبوله التخصيص وإبائه عن التخصيص، كقوله تعالى: ﴿**وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**﴾ (المائدة: ٨)، إذ لا معنى لتخصيص العدل هنا على رأي بعضهم.

وأهميّة النصوص الآبية عن التخصيص في القرآن، أنّها تصلح مرجعاً لمحاكمة الحديث والإجماع وسائر طرائق ومصادر الاجتهاد الشرعي.

د ـ التنويع بملاحظة أنّ لسان الآية تارةً يكون وارداً في سياق بيان الحكم الشرعي كآيات الإرث، وأخرى قد يكون لسانها العام وارداً في غير ذلك، كما لو كان مساقه بيان قصص السابقين، مع الختم بأنّ في قصصهم عبرة، واشتمال طرفٍ من القصّة على خصوصيّة شرعية، أو كان مساقه تكوينياً أو غير ذلك، بحيث يستخرج منه الفقيه القرآني حكماً شرعياً غير متوقّعٍ للوهلة الأولى؛ لعدم كون اللسان أحكاميّاً.

ومثل هذا قد وقع كثيراً، فراجع على سبيل المثال كيف أنّ المحقّق الأردبيلي قد استخرج من سورة الفاتحة من مطلعها إلى قوله تعالى: ﴿**اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ**﴾، جملةَ أحكامٍ فقهيّة، كرجحان البدء بالبسملة لكلّ فعل وغير ذلك[1].

٢ ـ ٤ . التنوّع بملاحظة المضمون والمحتوى

تتنوّع الآيات ذات المعطى الشرعي من حيث المحتوى أيضاً على الشكل التالي:

(١) انظر: الأردبيلي، زبدة البيان: ٤ ـ ٧.

أ ـ فبعض الآيات هو آيات مسائل، وبعضها آيات قواعد، فآية نفي الحرج (الحج: ٧٨)، تمنح الفقيه قاعدةً فقهيّة، بينما آية الدّين مثلاً قد لا توفّر له سوى جملة من المسائل الفقهيّة الفرعيّة.

وأهميّة النشاط الفقهي تتضاعف في مجال استنباط القواعد، فكلّما توفّرت قواعد وأصول ومرجعيّات عموميّة في النص القرآني؛ دلّ ذلك على حجم المساحة التي تستوعبها الآيات الكريمة، فمثل آيات التجارة عن تراض، أو الوفاء بالعقود، أو نفي السبيل عن المحسن، أو نفي السبيل عن المؤمن للكافر، أو نفي الحرج، أو تحريم ما ضرره أكثر من نفعه، أو أكل المال بالباطل، أو العدل والإحسان، أو غير ذلك.. كلّها قواعد فقهية عامّة تصلح لتكوين مرجعيّات عليا ذات طابع مستوعب للوقائع والأحداث، على تقدير اقتناع الفقيه بدلالة هذه الآيات على قاعدة فقهيّة هنا أو هناك.

ب ـ بعض الآيات يعطي نتائج فقهيّة (مسائل وقواعد) وبعضها يعطي نتائج أصولية كآية النبأ، وآية النفر، وآيات البراءة، وآيات الظن، وهذا يعني أنّ النصّ القرآني يمكن للفقيه أن يستنطقه على المستوى الفقهي والبناء العلوي، وكذلك على المستوى الأصولي والبناء التحتي المنهجي للاجتهاد.

ج ـ بعض الآيات يبيّن الفقه في بنائه العلوي والسفلي (آيات تشريع)، وبعضها الآخر يبيّن الأهداف والمقاصد والغايات والعلل التشريعيّة العامّة أو الخاصّة مثل: آيات إرسال الرسل والشرائع لإقامة العدل والقسط.

وتوجد هنا معركة في الرأي بين فقه الأهداف والخطوط العامّة (فقه الدستور) وفقه المسائل والقواعد (فقه القوانين)؛ فمسيرة الفقه الإسلامي المتعارفة تركّز نظرها

على التشريعات أكثر مما تركّز نظرها على آيات الأهداف والعلل. فمثلاً لو أخذنا قوله تعالى في سياق تحريم الخمر والميسر: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ**﴾ (المائدة: **٩١**)، فلا نجد أنّ الفقهاء اهتمّوا كثيراً بهذا التعليل، وتأمّلوا فيه وفي إمكان تحويله الى مناط قطعي، بحيث يحرّمون كلّ ما يفضي عادةً إلى هذين الأمرين معاً.

إنّ تظهير آيات التعليل أو شبه التعليل يمكن أن يساعد كثيراً في فهمٍ أكبر للفقه القرآني، لكنّ هذه المساحة غير حاضرة بقوّة في الاجتهاد الفقهيّ، ليس على مستوى ألسنة الأهداف أو التعليل في القرآن الكريم فحسب، بل وفي السنّة الشريفة أيضاً، وهناك أسباب دعت لهذا الأمر لسنا بصددها الآن في هذا المختصر.

وفي هذا السياق، من الضروري عدم هدر ـ إضافة إلى آيات التعليل ـ دلالة آيات الخطوط العريضة في الشريعة ومعالم المجتمع المسلم، فهي آيات دستورية قد تصلح للحكومة والتقدّم على دلالات نصيّة أخرى، مثل: إنما المؤمنون إخوة، وكي لا تكون دولة بين الأغنياء منكم، وللرجال نصيب ممّا كسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن، وكون العلم والتقوى معيار الأفضليّة.. فإنّ أهمية هذا النوع من الآيات أنّ به قيامة وامتياز المجتمع الإسلامي، إذ التفاصيل التشريعية قد لا تكون مهمّةً قياساً بنصوص النهي عن أن يكون المال دولةً بين الاغنياء مثلاً، والذهنية الفقهيّة يجب أن تهتمّ بالخارطة العامة جداً.

د ـ التنويع بملاحظة نوعيّة الحكم المبرَز في الآية، بين كونه مولوياً أو إرشادياً لحكم عقلي، أو مشيراً لمرتكز عقلائي كبرويّ، وكذلك الى حكم إمضائي وآخر تأسيسي، مثل الأمر بإقامة الصلاة أو الأمر بالوفاء بالعقود[١].

(١) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي ٢: ٣٩ ـ ٤٠.

٥ . التصنيف في آيات الأحكام

إذا تجاوزنا القرن الهجري الأوّل الذي لم نشهد فيه تصنيفاً في آيات الأحكام بشكلٍ رسميّ، وإنّما مرويّات شفوية عن النبي والصحابة وأهل البيت، فسوف نجد أنّ القرن الثاني يحمل لنا هنا بدايات التصنيف في آيات الأحكام.

ونحن هنا لا نريد بسط الكلام في هذه النقطة، إذ ليس غرضنا دراسة تاريخ تطوّر البحث في آيات الأحكام، وإنما نشير إلى ذلك على سبيل الإجمال، وإلا فقد أحصى العلامة الطهراني في الذريعة حوالي ثلاثين مصنّفاً إمامياً فقط بهذا العنوان أو الوصف[١]، وقد قامت موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام بوضع مسردٍ بمجموعة الكتب والرسائل والمقالات التي ألّفت عند الشيعة الإمامية حتى عام ٢٠٠٣م، فبلغت ١٠٣ كتب، و٦٥ رسالة ودراسة، و٧٧ مقالة[٢]، وهذا في الغالب في خصوص اللغتين العربيّة والفارسية، وهو غير مستوفٍ، وإلا فالعدد قد يبلغ ضعف هذا المجموع أو أكثر إلى يومنا هذا، عند الإمامية فقط.

وقد وضع الشيخ الدكتور محمد فاكر ميبدي فهرساً بما ألّف في آيات الأحكام فبلغ عنده كما يلي:

١ـ الإمامية: **٦٥** كتاباً.

٢ـ الزيدية: **٩** كتب.

٣ـ أهل السنة: **٣٧** كتاباً[٣].

---

(١) الذريعة ١: ٤٠ ـ ٤٩.

(٢) موسوعة الفقه الإسلامي ٢: ٤٨٥ ـ ٥٢٢.

(٣) باز پژوهي آيات فقهي قرآن: ٣٧٧ ـ ٣٨٦.

لكن إحصاءه غير شامل بالتأكيد.

١.٥ . من أوّل من صنّف في آيات الأحكام في القرنين الأوّلين؟

وكما في كلّ علمٍ من العلوم تقريباً، وقع إشكال الأوائل، حيث اختلف الشيعة والسنّة في أوّل تصنيفٍ مستقل أو يحمل عنوان آيات الأحكام، بصرف النظر عن الحديث عن آيات الأحكام في ثنايا التفاسير والفقه والأصول ونحو ذلك.

فقد اشتهر بين بعض أهل السنّة أنّ أوّل من صنّف في آيات الأحكام أحد شخصين:

الأول: محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)، والذي له كتاب بعنوان أحكام القرآن، وقد اشتهر هذا الكتاب باسم «أحكام القرآن للبيهقي»؛ لأنّ أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ) هو الذي نظّمه ورواه.

الثاني: القاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف البياني القرطبي الأندلسي (٣٤٠هـ)، وهذا غير المفسّر القرطبي المشهور صاحب (الجامع لأحكام القرآن).

إلا أنّ الشيعة ذهبت إلى تقدّمهم في التصنيف، وأنّ أقدم من صنّف هو أبو النضر محمد بن السائب بن بشر الكلبي (١٤٦هـ)، وهو من أصحاب أبي جعفر الباقر وأبي عبد الله الصادق عليهما السلام، وهو والد هشام الكلبي النسّابة المعروف. وقد ذكر الطهراني في الذريعة أنّ كتابه هو «أحكام القرآن»[١]. وهو غير تفسيره المعروف. كما ذكر ابن النديم هذا الكتاب أيضاً وأسماه أحكام القرآن كذلك[٢]. ثم أتى بعد الكلبي مقاتل

(١) الذريعة ١: ٤٠.

(٢) ابن النديم، الفهرست: ٤١.

بن سليمان (١٥٠هـ)، في كتابه «تفسير الخمسمائة آية في الأحكام»، ثم أتى بعدهما الشافعي والقرطبي[١].

ووفقاً لنصّ ابن النديم يجب اعتبار الكلبي أسبق في التصنيف من الشافعي، لكن تبقى هنا نقطتان هما:

أ ـ هل كتاب الكلبي يحتوي على مرويّات أئمة أهل البيت عليهم السلام، بحيث يمكن اعتباره نتاجاً شيعيّاً يعتمد مرجعيّة أهل البيت أو لا؟

إنّ كون الكلبيّ من أصحاب الإمامين: الباقر والصادق قد يقوّي هذا الأمر، لكن توجد بعض العقبات:

العقبة الأولى: إنّ ابن النديم قال: «كتاب أحكام القرآن للكلبي، رواه عن ابن عباس»[٢]، وهذا يعني أنّ هذا الكتاب ليس سوى مجموعة من الروايات التفسيريّة في أحكام القرآن نقلت عن ابن عباس، فلا يمكن نسبته إلى أهل البيت أو مدرسة أهل البيت النبويّ. ولعلّ هذا يتعزّز بوجود روايات للكلبي عن ابن عباس بتوسّط شخص يدعى (أبو صالح) وقد نقلها لنا الشيخ الصدوق[٣]، وغيره.

إلا أنّ السيد المرعشي النجفي ذكر في مقدّمته على كتاب «مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام» ـ وهي مقدّمة استعرض فيها حوالي **٦٠** أثراً إسلامياً في آيات الأحكام عند الإماميّة (**٢٩** أثراً) والزيدية والسنّة ـ أنّ في كتاب الكلبي رواية عن ابن عباس بالواسطة[٤]، وهذا يعطي رواية الكلبي عن ابن عباس في هذا الكتاب لا تمحّض

(١) راجع: محمد فاكر ميبدي، بازپژوهي آيات فقهي قرآن: ٣٤.

(٢) الفهرست: ٥٧، ط دار المعرفة.

(٣) الأمالي: ٥٥٩، ٦٠١؛ والتوحيد: ١١٨؛ والخصال: ١٨١؛ وكمال الدين: ١٧٦، ١٧٧، ١٨٢.

(٤) مسالك الأفهام: ٨، المقدّمة للمرعشي.

الكتاب في الرواية عن ابن عباس، فلا يصحّ تعميم ابن النديم وفقاً لرأي البعض[1].

إلا أنّ هذا الكلام غير واضح، فكتاب الكلبيّ غير متوفّر بين أيدينا اليوم، وابن النديم أقدم من السيد المرعشي، ولعلّ ظاهره أنّه رأى الكتاب، فكيف نقدّم كلام المرعشي ـ على تقدير إرادته هذا المعنى ـ على كلام ابن النديم، لاسيما مع عدم وجود دليل مقنع أنّه روى في هذا الكتاب عن أئمة أهل البيت أيضاً؟ إذ مجرّد كونه من الأصحاب لا يعني روايته عنهم في هذا الكتاب بالضرورة. كما لا دليل على أنّ ما نُقل عن ابن عباس في هذا الكتاب هو من تفسير أهل البيت الذي أخذه ابن عباس عنهم.

العقبة الثانية: لو راجعنا التراث الحديثي والتفسيري عند المسلمين، فمن النادر أن نجد روايةً للكلبي في التفسير عن أحد الأئمة﴿﴾، فلو كان في هذا الكتاب نصوصٌ عن أهل البيت لظهرت وبانت، ولو في ثنايا المنقولات الأخرى في مصادر الإماميّة وغيرهم، بل نحن قليلاً ما نجد له رواية عن أحد الأئمة، فكيف صحّ لنا التنبؤ هنا بكون كتابه يحوي بعض الروايات عن أهل البيت؟ ومجرّد كونه من أصحابهم لا يعني الرواية، بل يكفي فيها المعاصرة حيناً ونقل ولو روايتين أو ثلاث فقط حيناً آخر.

ب ـ هل الكلبي الأب المفسّر هذا، شيعي أو سنّي؟

إنّ لدينا اثنين يسمّيان بالكلبي، وهما معاً مشهوران:

الأوّل: هشام بن محمد بن السائب الكلبي أبو المنذر (**٢٠٦هـ**)، وهذا هو الكلبي الابن، وهو الذي له كتاب (أمهات الخلفاء) وكتاب (مثالب العرب)، وهذا

(١) انظر: ميبدي، فقه القرآن عند الشيعة، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ١٣ ـ ١٤: ٣٢٧.

الشخص ذكره النجاشي في الرجال[١]، وقال بأنّه كان يختصّ بمذهبنا، كما أدرج مصنّفاته العلامة الطهراني في الذريعة[٢]، وأدرجه السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة[٣].

وهذا الشخص يمكن القول بأنّه شيعي، لاسيما وأنّ أهل السنّة يتّهمونه بالتشيّع ويضعّفونه أشدّ التضعيف.

الثاني: محمد بن السائب بن بشر الكلبي أبو النضر، وهو الكلبي الأب، الذي نتحدّث عنه هنا، إذ قد يقال بأنه ليس شيعياً.

ذكر بعض علماء أهل السنّة أنه رمي بالرفض[٤]، وأغلبهم ضعّفه بلا بيان المذهب، لكنّه غير مذكور في مصادر الشيعة بوصفه شيعياً. نعم ذكره البرقي في الرجال[٥]، فإذا بُني ـ كما ذهب بعضٌ ـ إلى كون الأصل فيمن ذكر اسمه في هذا الكتاب أنّه شيعي ما لم يطعن عليه بفساد مذهبه، كانت هذه شهادة شيعيّة قديمة بتشيّعه.

وقد ذكره الطوسي أيضاً في الرجال[٦]، لكن لا يوجد تعهّد من الطوسي في هذا الكتاب بذكر الشيعة فحسب، كيف وقد ذكر من غيرهم كثير. وإلى جانب هذا كلّه فقد ذكر ابن داوود الحلّي أنّ هذا الرجل مهمل[٧].

---

(١) رجال النجاشي: ٤٣٤.

(٢) انظر: الذريعة ١: ٢٧٣، ٣٢٠، ٣٢٣ ـ ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٩، ٣٤٣..

(٣) أعيان الشيعة ١: ١٥٤، ١٥٥.

(٤) انظر: تذكرة الحفاظ ١: ٣٤٣.

(٥) رجال البرقي: ٢٠.

(٦) الطوسي، الرجال: ١٤٥.

(٧) رجال ابن داوود: ١٧٢.

من هنا، يترجّح تشيّعه بنصوص أهل السنّة وموقفهم منه، وبنصّ البرقي على التقدير الذي ذكرناه. لكنّ تشيّعه أعمّ من كونه إمامياً أو غير إماميّ، فإثبات إماميّته صعبٌ جدّاً.

وبناءً عليه، يمكن ترجيح أنّ أقدم كتاب في أحكام القرآن (إن لم يشكّك شخصٌ في المراد من العنوان المذكور آنذاك) هو للكلبي، ثم لمقاتل بن سليمان، وبعدهما الشافعي والقرطبي.

بل قد يقال بأنّه لا معنى لنسبة التصنيف في أحكام القرآن للشافعي؛ إذ حقيقة هذا الكتاب المنسوب له هي أنّ الشافعي تعرّض في ثنايا كتبه لبعض الآيات القرآنية الأحكاميّة واستنبط منها حكماً شرعياً هنا أو هناك، ولم يصنّف كتاباً باسم (أحكام القرآن)، كلّ ما في الأمر هو أنّ الإمام البيهقي الشافعي (٤٥٨هـ) قد جمع متناثر كلمات ابن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) في كتبه، وقام بترتيبها وتنظيمها تحت عنوان كتاب مستقل، أسماه (أحكام القرآن)، وفي هذه الحال لا يصّح أن نقول بأنّ الشافعي مصنّفٌ في أحكام القرآن أساساً، وإلا فعلى هذا المعيار سيكون الإمام زيد بن علي، والإمام محمد الباقر، ثم الإمام جعفر الصادق، أسبق بكثير منه ومن الكلبي ومقاتل بن سليمان، حيث يمكن أن نجمع كتاباً كبيراً باسم (أحكام القرآن) للإمام الباقر (١١٤هـ) مثلاً، وهو موجود في كتب الحديث والتفسير عند المسلمين، فهل يصحّ بهذه المعايير إثبات أسبقيّة التصنيف؟!

يقول البيهقي في مقدّمة كتاب (أحكام القرآن) للشافعي ما نصّه: «وقد صنّف غير واحد من المتقدّمين والمتأخّرين في تفسير القرآن ومعانيه.. فرأيت من دلّت الدلالة على صحّة قوله ـ أبا عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المطّلبي.. ـ قد أتى على

بيان ما يجب علينا معرفته من أحكام القرآن، وكان ذلك مفرّقاً في كتبه المصنّفة في الأصول والأحكام، فميّزته وجمعته في هذه الأجزاء..»[1]. بل أنا أحتمل أنّ كلّ كتب القرن الثاني الهجري هنا قد جمعت من متناثر كلمات هؤلاء العلماء، ثم وضع لها عنوان آيات الأحكام أو أحكام القرآن.

نعم، نقطة افتراق الشافعي عن الإمامين الباقر والصادق مثلاً، هي أنّ مادّة كتاب البيهقي موجودة للشافعي في مصنّفاته، لكنها غير موجودة للإمام إلا برواية متفرّقة قد تكون شفويّة، فلو ميّز شخص بين هذين الأمرين صحّ الكلام، ويمكن القول بعدم العلم بصحّة نسبة المرويّات إلى الإمامين، بخلاف النسبة للشافعي نفسه، إلا إذا كان لأحد تشكيكٌ ما.

وعلى أية حال، فلدينا في القرن الثاني الهجري الكتب الأساسيّة التالية:

١ ـ أحكام القرآن، للكلبي (١٤٦هـ).

٢ ـ تفسير الخمسمائة آية في الأحكام، لمقاتل بن سليمان (١٥٠هـ).

٣ ـ أحكام القرآن، ليحيى بن آدم بن سليمان (٢٠٣هـ)، وهو من علماء البُترية من الزيدية.

٤ ـ أحكام القرآن، لمحمّد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ).

هذه أهم الكتب، وإنما أدرجنا الثاني والرابع في القرن الثاني؛ لقوّة احتمال كون التصنيف قد وقع فيه، وإلا فإنّ القاعدة تستدعي الإدراج في القرن الثالث؛ تبعاً لسنة الوفاة. ومنه يعلم ضرورة حذف اسم البياني القرطبي من لائحة الأوائل في التصنيف في آيات الأحكام.

---

(١) أحكام القرآن ١: ١٨ ـ ١٩.

وعلى أية حال، فيمكن أن نطلق على القرن الثاني الهجري عنوان عصر التأسيس، كما سمّاه بعض الباحثين[١].

٢.٥. التصنيف في القرن الثالث الهجري، تطوّر محدود

ترك لنا القرن الثالث الهجري بعض النتاج العلمي الذي يبيّن التطوّر الكمّي في التأليف، مثل كتاب (أحكام القرآن) لمحمد بن عبد الله المعروف بابن الحكم المالكي (٢٦٨هـ)، وكتاب (أحكام القرآن) لإبراهيم بن خالد المعروف بأبي ثور الكلبي (٢٤٠هـ)، مع كتاب (أحكام القرآن) لحفص بن عمر بن عبد العزيز الأزدي (٢٤٦هـ)، والأخيران محسوبان على أهل الحديث والظاهر.

وثمة كتاب باسم (تفسير خمسمائة آية) لأبي المؤتمر الصلت بن خميس البهلاوي، المحسوب ـ كما قيل ـ على مذهب الخوارج، والمذكور من علماء القرن الثالث الهجري.

نعم، فالقرن الثالث الهجري ترك بعض النتاجات العلمية، لكنّه على المستوى الشيعي لم نشهد فيه أيّ عمل يُذكر، لهذا فهو قرن مختلف الحال بين الشيعة والسنّة.

٣.٥. التصنيف في القرن الرابع الهجري، انطلاقة قويّة

ويمضي القرن الثالث الهجري لنشهد حركةً جديدة أقوى في القرن الرابع مع مجموعة من الأعمال العلمية أبرزها:

١ ـ أحكام القرآن، لأبي الحسن علي بن موسى بن يزداد (**٣٠٥هـ**) من الأحناف.

٢ ـ (آيات الأحكام)، و(ما خالف فيه الشافعي العراقيين في أحكام القرآن)، لعلي

---

(١) ميبدي، فقه القرآن عند الشيعة، مصدر سابق: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

بن موسى القمي[١]. وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ هذا الرجل شيعيّ، انطلاقاً من توصيف ابن النديم له بأنّه كان نقاداً لآراء الشافعي[٢].

إلا أنّ هذا الاستدلال ضعيفٌ جداً، فليس الشيعة وحدهم الذين انتقدوا الشافعي في آرائه، بل بين المدارس السنّية جدٌل كبير ونقد كبير متداول لأفكار الشافعي وسائر أئمّة المذاهب السنّية، فهذه قرينة ضعيفة.

٣ ـ (شرح آيات الأحكام)، لإسماعيل بن عبّاد (**٣٨٥هـ**)، وهو المعروف بالصاحب بن عباد الوزير (الشيعي) المعروف في الدولة البويهية، ويذكر السيد المرعشي النجفي أنه توفّي قبل أن يكمل كتابه هذا[٣].

٤ ـ (آيات الأحكام)، لأبي الحسن عباد بن عباس الطالقاني (**٣٨٥هـ**)، والد ابن عباد المتقدّم، وقد ذكره ياقوت الحموي، وقال عنه في هذا الكتاب: «.. ينصر فيه مذهب الاعتزال، استحسنه كلّ من رآه»[٤].

ويفهم بعض الباحثين المعاصرين من هذا الكلام أنّ الكتاب لم يجرِ على طريقة الفكر الأشعري، فيُلحقه بنتاج فقه القرآن عند الشيعة[٥].

إلا أنّ هذا القدر من الدليل ضعيف، لا يكفي لإلحاق الكتاب بالنتاج الشيعي؛ إذ ليس كلّ من سار على نهج الاعتزال أو غاير الأشاعرة فهو شيعي، أو يحسب نتاجه على الشيعة، وإلا لزم أن نعتبر أنّ معتزلة بغداد شيعة كلّهم.

---

(١) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٢٩٢.

(٢) ميبدي، فقه القرآن عند الشيعة، مصدر سابق: ٣٣٠.

(٣) النجفي، (مقدمة) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام: ٩.

(٤) الحموي، معجم البلدان ٤: ٧.

(٥) ميبدي، فقه القرآن عند الشيعة، مصدر سابق: ٣٣٠.

٥ ـ أحكام القرآن، لأحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي (**٣٧٠هـ**)، وهو كتاب ضخم ومهم جداً في شرح آيات الأحكام، ويعدّ من أهم الكتب في الفقه القرآني عند الأحناف، وهو موجود اليوم ومطبوع.

ويعبّر هذا الكتاب عن غزارة المؤلّف وقوّة تجواله في بحث آيات الأحكام، كما يتميّز بسعيه الدؤوب لطرح آراء مختلف المذاهب الأربعة في كتابه.

٦ ـ أحكام القرآن، لعلي بن أحمد، المعروف بابن الغلس (**٣٢٤هـ**)، وهو محسوب على أهل الحديث والظاهر.

٧ ـ أحكام القرآن، لأبي جعفر أحمد بن أحمد القيرواني (**٣١٩هـ**).

٨ ـ أحكام القرآن، للقاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف البياني القرطبي (**٣٤٠هـ**).

٤.٥. التصنيف في القرن الخامس الهجري

وبانتهاء القرن الرابع الهجري، نشهد في القرن الخامس بعض الأعمال العلميّة مثل:

١ ـ آيات الأحكام، لمحمد بن الحسين بن محمد الفراء (**٤٥٨هـ**)، من أعلام المذهب الحنبلي.

٢ ـ (مختصر أحكام القرآن)، و(المأثور عن مالك في أحكام القرآن)، لأبي محمد مكّي بن أبي طالب القيسي (**٤٣٧هـ**)، من المذهب المالكي.

٣ ـ أحكام القرآن، لمحمد بن علي بن أحمد بن أبي حزم (**٤٥٦هـ**)، من المذهب الظاهري.

ويلاحظ في هذا القرن خلوّه عن أيّ نتاج شيعي إمامي، ولهذا اعتبره بعض

الباحثين عصرَ الركود الأوّل لفقه القرآن الشيعي الإمامي[١].

٥.٥. التصنيف في القرن السادس الهجري، ظهورٌ شيعي قويّ

لكنّ الفقه القرآني يستمرّ في القرن السادس الهجري، ويشهد أيضاً في أواخره ظهوراً شيعياً قوياً، حيث ترك لنا هذا القرن بعض النتاج العلمي، نذكر أبرزه:

١ ـ فقه القرآن في أحكام القرآن، لأبي الحسين سعيد بن عبد الله بن الحسين بن هبة الله بن الحسن الراوندي، المعروف بقطب الدين الراوندي (٥٧٣هـ)، وهو من الشخصيات الشيعية البارزة في مجال الفقه والقرآنيات، ومن تلامذة الطبرسي صاحب مجمع البيان[٢].

والشيء الذي يُلفت النظر في مقدّمة الراوندي لكتابه هو قوله بأنه لم يرَ من العلماء السابقين والمعاصرين له من ألّف كتاباً مستقلاً جامعاً في أحكام القرآن[٣].

وهذا الكلام منه إذا قصد به المستوى الإسلامي عامّة ـ كما هو ظاهر عبارته ـ فهو باطل جزماً؛ إذ الوقائع تبطل هذا الكلام إبطالاً حاسماً، كيف وقبل الراوندي في القرن نفسه وسائر القرون السابقة كتب غير الإمامية العديد من الكتب الجامعة كالجصّاص وغيره، فلعلّه لم يكن مطّلعاً عليها.

وأمّا إذا كان نظره إلى الداخل الشيعي الإمامي، فكلامه صحيح؛ إذ الكتب الشيعية الإماميّة قبله قليلة جداً، فضلاً عن صعوبة إثبات وجود ولو كتاب إماميّ واحد حتى القرن السادس الهجري، وهذا يؤكّد مقولته في مقدّمة كتابه، فأبسط

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) انظر: الراوندي، فقه القرآن ١: ١٣ (المقدّمة).

(٣) المصدر نفسه ١: ٣ ـ ٤.

مقارنة بين كتابه وما سبق عند الشيعة الإماميّة قد تعطي هذا الانطباع، رغم أنّنا نواجه مشكلة أنّ الكتب الشيعية السابقة ليست كلّها متوفّرة.

يعدّ هذا الكتاب قيّماً في بابه، ويشتمل في بعض المطالب على اختصار وإيجاز.

٢ ـ تفسير آيات الأحكام، لأبي الحسن محمد بن الحسن البيهقي النيشابوري (٥٧٦هـ) والظاهر أنّه شيعي.

٣ ـ مختصر أحكام القرآن، لعبد المنعم بن محمد بن فرس (٥٩٧هـ) المالكي.

٤ ـ متشابه القرآن ومختلفه، لرشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، وهو من علماء الإماميّة، والكتاب ليس في فقه القرآن فقط، لكنه خصَّص فصلاً تحت عنوان «باب فيما يحكم عليه الفقهاء»، جمع فيه قدراً كبيراً من آيات الأحكام والحديث حولها.

٥ ـ أحكام القرآن، لعماد الدين الكياهرّاسي (٥٠٤هـ)، وهو من الشافعيّة، وكتابه يعدّ من الكتب التفسيرية الفقهيّة الشافعية المهمّة.

٦ ـ أحكام القرآن، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله، المعروف بابن العربي المالكي (٥٤٣هـ)، وهو كتاب مهم جداً، ومن أبرز كتب فقه القرآن عند المالكيّة، ويعدّ مرجعاً اليوم.

٥.٦. التصنيف في القرنين السابع والثامن، خمود شيعي واستمرار سنّي

وإذا عبرنا القرن السادس الهجري إلى القرن السابع والثامن، فنحن نجد خموداً تاماً في التأليف عند الشيعة، باستثناء كتاب «النهاية في تفسير خمسمائة آية، لفخر الدين أحمد بن عبد الله بن سعيد، المعروف بابن المتوّج البحراني (أواخر القرن الثامن

الهجري) عند الإماميّة[1]، وكتاب (شرح آيات الأحكام)، ليحيى بن حمزة بن علي الحسيني الزيدي (٧٤٩هـ)، و(الأنوار المضيئة على آيات الأحكام)، لمحمد بن هادي بن تاج الدين الزيدي (ق ٨هـ). ولهذا اعتبر بعض الباحثين أنّ هذين القرنين هما قرنا الخمود الثاني عند الشيعة[2].

أما على الصعيد السني، فعرف هذان القرنان نتاجاً علمياً نذكر منه:

١ ـ تفسير آيات الأحكام، لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) من الحنابلة.

٢ ـ أحكام الرأي، لمحمد بن عبد الرحمن بن الصائغ الحنبلي (٧٧٦هـ).

٣ ـ تلخيص (أو تهذيب) أحكام القرآن، لمحمد بن أحمد بن مسعود السراج (٧٧٠ أو ٧٧٧هـ)، وهو من الأحناف.

٤ ـ أحكام القرآن (أو القول الوجيز في أحكام الكتاب العزيز) لأحمد بن يوسف المعروف بابن سمين (٧٥٦هـ)، من الشافعيّة.

٥ ـ كتاب في أحكام القرآن، لمحمد يحيى بن أحمد الأشبيلي المالكي (٦٤٠هـ).

٦ ـ آيات الأحكام (جامع أحكام القرآن)، لصائن الدين يحيى بن سعدون الأندلسي المالكي (٦٧٠هـ).

٧ ـ التبيان في أحكام القرآن، لعلي بن الحسين بن عبد العزيز المالكي (٧٠٠هـ).

٨ ـ أحكام القرآن، لداوود بن علي الظاهري (٦٨٠هـ).

٥.٧. التصنيف في القرون: (٩ ـ ١١هـ)، نهضة إماميّة متميّزة

ولو اتجهنا نحو القرنين التاسع والعاشر، سنجد مجموعة من الأعمال المهمّة،

---

(١) يوجد نقاش في أنّ الكتاب للأب أو للابن أو لهما كتابان.

(٢) ميبدي، فقه القرآن عند الشيعة، مصدر سابق: ٣٣١.

ومن أبرزها:

١ ـ منهاج الهداية في تفسير خمسمائة آية، لجمال الدين ابن المتوّج الإمامي (٨٢٠هـ).

٢ ـ آيات الأحكام؛ لناصر بن أحمد بن المتوج الإمامي (٨٣٦هـ). وهناك نقاش في أنّ الكتاب الأوّل هو للشخص الثاني[1].

٣ ـ كنز العرفان في فقه القرآن؛ لجمال الدين المقداد بن عبد الله بن محمد بن الحسين بن محمد السيوري الحلّي، المعروف بالفاضل المقداد (٨٢٦هـ)، وهو إمامي. ويتخذ هذا الكتاب أهمية خاصّة حيث يعدّ ـ تاريخياً على مستوى الأهميّة ـ الثاني بعد فقه القرآن للراوندي في التصنيف الإماميّ في آيات الأحكام.

٤ـ آيات الأحكام (المعروف بتفسير شاهي)، وهو من أقدم الكتب الإمامية المدوّنة باللغة الفارسيّة في هذا المجال، لأبي الفتوح بن ميرزا مخدوم الحسيني الجرجاني العربشاهي (٩٧٦هـ)، وسبب التسمية المعروفة ـ كما يذكر الآغا بزرك الطهراني ـ هو أنّ المؤلّف صنّف الكتاب للشاه طهماسب الصفوي[2].

٥ـ زبدة البيان في براهين أحكام القرآن، لأحمد بن محمد المعروف بالمحقّق الأردبيلي (٩٩٣هـ)، من كبار علماء الإمامية، وهو ثالث أهم كتاب تاريخياً عند الإمامية بعد فقه الراوندي وكنز السيوري. وقد تحوّل هذا الكتاب ـ بسبب سعته وعمق أبحاثه وشخصية مؤلّفه ـ إلى محور، حتى كتبت حوله حوالي عشرة تعليقات وحواشٍ، لا داعي للإطالة باستعراضها، وهي تعود للقرن الحادي عشر وما بعده.

---

(١) راجع: الذريعة ٢٣: ١٨١؛ وأعيان الشيعة ٣: ١٤؛ ومقدمة السيد المرعشي على مسالك الأفهام ١: ٩.

(٢) الذريعة ١: ٤١.

٦ ـ آيات الأحكام، لشجاع الدين محمود بن علي الحسيني المرعشي، من تلامذة المحقّق الكركي.

٧ ـ معدن العرفان في فقه مجمع البيان لعلوم القرآن، لإبراهيم بن حسن الدرّاق أو الوراق (ق١٠هـ).

٨ ـ آيات الأحكام، لأحمد بن يحيى بن المرتضى الصنعاني (٨٤٠هـ)، من الزيدية.

٩ ـ حصر آيات الأحكام الشرعيّة، لمحمد بن إبراهيم بن علي الزيدي (٨٤٠هـ).

١٠ـ شافي (شفاء) العليل في شرح (تفسير) الخمسمائة آية من التنزيل، لعبد الله بن محمد النجري اليماني (٨٧٧هـ)، من الزيدية.

١١ـ شرح آيات الأحكام، لمحمد بن يحيى بن محمد الزيدي (٩٥٧هـ).

١٢ـ تفسير آيات الأحكام، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (٨٥٢هـ).

١٣ـ الإكليل في استنباط التنزيل، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي الشافعي (٩١١هـ).

وغيرها من الكتب.

ويستمرّ الوضع في القرن الحادي عشر الهجري، حيث نجد بعض الأعمال نذكر منها:

١ ـ تفسير آيات الأحكام، للميرزا رفيع الدين محمد بن الحسين المرعشي الإمامي (١٠٣٤هـ).

٢ ـ تفسير القطب شاهي في شرح آيات الأحكام؛ لمحمد يزدي المعروف بشاه

قاضي (١٠٤٠هـ)، وهو كتاب أُلّف بطلب من السلطان محمد قطب شاه[١].

٣ ـ مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، لأبي عبد الله محمد الجواد شمس الدين الكاظمي، المعروف بالفاضل جواد (أواسط ق **١١**هـ).

وقد أحسن بعض الباحثين المعاصرين عندما قال بأنّ كتاب فقه القرآن للراوندي، وكنز العرفان للسيوري، وزبدة البيان للأردبيلي، ومسالك الأفهام للكاظمي، هي الكتب الأربعة للإماميّة في فقه القرآن[٢].

٤ـ فتح أبواب الجنان في تفسير آيات الأحكام، لمحمد بن الحسين العاملي (**١٠٨٠**هـ) وهو إمامي.

٥ ـ آيات الأحكام الفقهيّة (فارسي)، للمولى ملك علي التوني، وقد كتب الكتاب باسم الشاه سليمان الصفوي عام **١٠٩٨**هـ.

٦ـ أنوار القرآن في أحكام القرآن، لمحمد بن كافي بن الحسن البوسنوي (**١٠٥٢**هـ)، من الأحناف.

٧ ـ منتهى المرام في شرح آيات الأحكام، لمحمد بن الحسين الحسني (١٠٦٧هـ).

وغيرها من الكتب الكثيرة عند المذاهب المختلفة.

٥ـ٨ـ التصنيف في القرنين (١٢ ـ ١٣هـ)، التمدّد الإخباري والتراجع الشيعي

وبدخول القرنين الثاني عشر والثالث عشر، سيطر التوجّه الإخباري على الاجتهاد الشيعي ولم يظهر خلال هذه المدّة شيء يُذكر بوصفه تطوّراً في الفقه القرآني؛ لأنّ الفقه غلب عليه الحديث بشكل مضاعف في فترة القرنين الأوّلين من الألفيّة

---

(١) انظر: مقدمة السيد المرعشي على مسالك الأفهام ١: ١١.

(٢) انظر: ميبدي، فقه القرآن عند الشيعة، مصدر سابق: ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

الهجرية الثانية، من هنا فما نجده في هذه الفترة على المستوى الإمامي هو في الغالب تعليقات أو حواشٍ على الكتب السابقة، مثل كتاب زبدة البيان، وكتاب مسالك الأفهام، وحتى ما كتب في تفسير آيات الأحكام في هذه الفترة كان يغلب عليه التفسير الروائي، ككتاب (إيناس سلطان المؤمنين باقتباس علوم الدين من النبراس المعجز المبين) للسيد محمد العاملي المكي (١١٣٩هـ)، وكذلك كتاب (تفسير آيات الأحكام) لأحمد بن إسماعيل الجزائري (١١٥١هـ).

نعم، شهدنا في أواخر هذه الفترة ـ حيث تراجع المدّ الإخباري ـ حركةَ تأليف جديدة، مثل كتاب آيات الأحكام لمحمد إبراهيم الحسيني المرعشي (١٢٤٠هـ)، وكتاب تقريب الأحكام إلى تفسير آيات الأحكام (فارسي) لمحمد قلي بن محمد حسين بن حامد حسين النيشابوري (١٢٦٠هـ)، وكتاب دلائل المرام في تفسير آيات الأحكام، لمحمد جعفر بن سيف الدين الاسترابادي (١٢٦٣هـ) وغيرها من الكتب.

أمّا سنيّاً فقد استمرّ التصنيف، لكن بوتيرة أخفّ من الماضي، فترك لنا محمد شمس الدين أبوبكر الهروي الحنفي (١١٠٩هـ) كتابَ (أنوار القرآن في أحكام القرآن)، وترك لنا إسماعيل حقّي البرسوي الحنفي كتاب (أحكام القرآن) وهو متوفّى عام ١١٢٧هـ، وألّف عبد الله البلخي الحنفي (١١٨٩هـ)، كتاب مدارك الأحكام (أحكام القرآن)، كما ألّف عبد الله أبو محمد الحسيني الهندي الحنفي (١٢٧٠هـ) كتاب آي أحكام القرآن. وغير ذلك من الكتب.

٩.٥. التصنيف في القرن الرابع عشر، عودة الحياة للفقه القرآني

وبدخول القرن الرابع عشر، تشهد الحركة عودةً جديدة ونشاطاً مختلفاً في الفقه القرآني، وتظهر مجموعة من الأعمال أبرزها:

١ ـ (نثر الدرر الأيتام في شرح آيات الأحكام)، و(الدرر الأيتام في تفسير آيات الأحكام)، لعلي بن ملا محمد جعفر الأسترآبادي المعروف بشريعتمدار (١٣١٥هـ).

٢ ـ أحكام القرآن، لشرف الدين علي الحسيني المرعشي (١٣١٦هـ).

٣ ـ أحكام القرآن، لغلام رضا أميري كرمنشاهي، وقد فرغ من تأليفه عام ١٣٦٩هـ.

٤ ـ لبّ اللباب في تفسير أحكام الكتاب، لعبد علي بن أبي القاسم الموسوي (١٣٣٦هـ).

٥ ـ تفسير آيات الأحكام وفق المذهب الجعفري والمذاهب الأربعة، للسيد حسين الطباطبائي اليزدي (١٣٨٦هـ)، وهو من التفاسير الفقهيّة المقارنة النادرة والقليلة.

٦ ـ آيات الأحكام، للشيخ خلف آل عصفور.

٧ ـ آيات الأحكام، للشيخ إسماعيل بن علي نقي الأرومي التبريزي.

٨ ـ أقصى البيان في آيات الأحكام وفقه القرآن، لمسعود سلطاني الآذربايجاني (١٤١٠هـ).

وهؤلاء كلّهم من الإمامية، وقد كتب الزيدية كتباً أيضاً، منها: آيات الأحكام للقاضي الحسيني العمري الصنعائي (١٣٨٠هـ)، وكذلك شرح آيات الأحكام للإمام يحيى بن محمد الحسني (١٣٦٧هـ).

وكتب الأحناف أيضاً كتباً منها: نيل المرام في شرح آيات الأحكام أو نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، لمحمد صديق خان ملك الواسطي الهندي (١٣٠٧هـ).

وكتب الشافعية أيضاً كتباً، منها: آيات الأحكام لمحمد علي السايس المصري (١٣٩٦هـ).

كما كتبت المالكية بعض الكتب، مثل: دفع إيهام الاضطراب عن آيات الأحكام لمحمد أمين بن مختار (١٣٩٣هـ).

إلى غير ذلك الكثير من الكتب والدراسات الأخرى.

٥ ـ ١٠. التصنيف في العصر الحاضر، مجالات جديدة وابتكارات

أما العصر الحاضر والقرن الخامس عشر الهجري، فشهد مجموعة أعمال تدور حول المحاور التالية[1]:

أولاً: الفهرسة: وقد كتب في هذا الصدد كتاب «فرهنگ آيات فقهي قرآن كريم بر أساس موضوعات فقهي» وهو معجم فارسي بالآيات القرآنية الفقهية وفقاً للموضوعات الفقهية، وقد أعدّه ورتّبه محمد أراكي، ونشر عام ٢٠٠٤م. ويوجد غيره مجموعة من كتب الفهرسة الخاصّة بآثار بعض العلماء كالسيد الخميني والشيخ الأنصاري والفاضل المقداد وغيرهم.

ثانياً: التصنيف الموضوعي، مثل كتاب دروس في آيات الأحكام لداريوش زركري مرندي، وهو في المعاملات والعقود، وكتاب آيات الأحكام لمحمد علي آقائي، وهو يدور حول القانون المدني والجزائي، وكذلك كتاب (آيات الأحكام حقوقي) لأسد الله لطفي، ويبحث في العقود والمعاملات، وأيضاً كتاب (بازپژوهي آيات فقهي قرآن)، للشيخ محمد فاكر ميبدي، والمخصّص للعبادات تقريباً. وكذلك كتاب آيات الأحكام للشيخ عباس علي عميد الزنجاني، وهو يتركّز حول البحوث القانونيّة.

ثالثاً: التصنيف المقارن، ويبرز هنا كتاب تفسير آيات الأحكام مقارن، والذي أعدّ

---

(١) يراجع في هذا الصدد، ميبدي، فقه القرآن عند الشيعة، مصدر سابق: ٣٤٢ ـ ٣٤٦.

بوصفه مادة دراسية في جامعة المصطفى العالميّة.

رابعاً: التصنيف التعليمي، وهو الذي صُنّف الكتابُ وِفْقَهُ ليكون مادةً دراسيّة، مثل كتاب آيات الأحكام لأستاذنا الشيخ محمد باقر الإيرواني، وكتاب آيات الأحكام للدكتور كاظم مدير شانه جي، وآيات الأحكام للدكتور عابدين مؤمني، وله أيضاً (درسنامه آيات الأحكام). وهذه كلّها وغيرها كتبٌ أُلّفت للتدريس في الحوزة تارةً ككتاب الإيرواني، وفي الجامعات المختلفة أخرى.

خامساً: الترجمة، حيث ترجمت بعض كتب آيات الأحكام إلى اللغة الفارسية، مثل زبدة البيان للأردبيلي (ترجمة وتلخيص)، وكنز العرفان للسيوري.

ونكتفي بهذا القدر، وإلا فدراسة المسار التاريخي تحتاج لمجال أوسع بكثير لا يتحمّله هذا المدخل المتواضع.

مناهج التصنيف في آيات الأحكام، عناصر القوّة والضعف

تعدّدت ألوان التصنيف في آيات الأحكام، وذلك على النحو التالي:

أ. وفق ترتيب الجمع القرآني

النوع الأول: التصنيف في آيات الأحكام وفقاً لترتيب هذه الآيات في القرآن الكريم كما هو موجود بين أيدينا.

وعليه، فآية الدين من سورة البقرة سوف تُذكر قبل آيات الحجاب والزينة في سورة النور أو الأحزاب، تبعاً لتقدّم ذكرها في القرآن الكريم.

وقد غلب على التصنيف غير الشيعي (السنّي) في مجال آيات الأحكام هذا النوع من التأليف، ويمكننا أن نسمّي هذا اللون من التصنيف بالتفسير التجزيئي لآيات

الأحكام تبعاً للجمع القرآني؛ لأنّ الفقيه القرآني هنا يستخدم أسلوب المفسّرين في طريقتهم المعروفة من البدء بسورة الحمد والانتهاء بسورة الناس، غاية الأمر يقوم بحذف الآيات التي لا علاقة لها بالفقه.

ويبدو لي أنّ مشكلة هذه الطريقة ما يلي:

أولاً: إنها تجزّء البحث في الموضوع الواحد تبعاً لحديث كلّ آية قرآنية عنه من زاوية معينة، الأمر الذي يصعّب من إمكانية الخروج بنظريّة موضوعية قرآنية حول هذه القضية الفقهيّة أو تلك.

ثانياً: إنه يلزم منه التكرار، حيث تلتقي آيتان في موضوعٍ واحد، وقد تشتركان في إفادة فكرةٍ ما، فيلزم تكرار الحديث مرة أخرى، أو الإحالة على ما تقدّم.

ثالثاً: إنّ هذه الطريقة إما تلغي نظام المقارنة والمقاربة بين الآيات القرآنية، أو تفرض على الفقيه أن يعالج ذلك في إحدى الآيات، ثم يحيل عليه في آية أخرى.

رابعاً: لا توجد خصوصية منطقية تبرّر هذا النحو من التصنيف، ففي التفسير التجزيئي الكامل للقرآن الكريم قد يقال بأنّ ترتيب الآيات والسور وجمعها بهذه الطريقة في القرآن له خصوصيّة، فيكون السير وفقها منطقياً؛ لكنّ هذا الأمر لا يبدو واضحاً لو انتقينا خصوص الآيات الفقهيّة الأحكامية وفصلناها عن سائر آيات القرآن، ثم رتّبناها على طريقة الجمع القائمة اليوم، إذ أيّ خصوصية تستدعي هذا الترتيب؟!

ب. وفق ترتيب النزول القرآني

النوع الثاني: التصنيف في آيات الأحكام وفقاً لترتيب نزولها أو على الأقل وفقاً لترتيب نزول السور.

وامتياز هذا التفسير عن سابقه أنه يعتمد المنهج التاريخي، وهو مبرّر منطقي كافٍ في التصنيف بهذه الطريقة؛ لأنّ المنهج التاريخي يساعد على:

أ ـ تمييز الناسخ من المنسوخ، وعدم الخلط بين الاثنين، الأمر الذي يساعد الفقيه بشكل جيد في الوصول إلى النتيجة الفقهية القرآنية، والأمر عينه أو قريب منه فيما يتّصل بالتخصيص والتقييد على اختلاف النظريّات الأصولية في هذا المجال.

ب ـ فهم طريقة البيان القرآني في إصدار الأحكام، كقضيّة التدريج في البيان، كما قيل مثله في تحريم الخمر، وهذا ما يساعد الفقيه على فهم الذوق القرآني في بيان الأحكام الشرعيّة.

لكنّ هذا النوع من التصنيف، يظلّ تجزيئياً يعاني من بعض ما كان يعاني منه النوع الأوّل، لكنه أفضل منه كما بيّنا ويقوم على مبرّر منطقي معقول.

ج ـ وفق تنظيم الأبواب الفقهيّة

النوع الثالث: وهو ما اشتهر في تصنيفات آيات الأحكام عند الإماميّة، وهو التصنيف وفقاً لأبواب الفقه.

فالأبواب الفقهية المعروفة يصار إلى جمع كلّ الآيات المتصلة بالباب الأوّل منها كالطهارة، أو الصلاة، أو الصوم، أو الحج، أو النكاح، أو الديات.. وتوضع كلّ مجموعة من الآيات في موضعها الطبيعي من هذه الأبواب تبعاً لما تتحدّث عنه.

وهنا نبتعد عن المنهج التجزيئي الجمعي أو التاريخي، ونقترب من المنهج الموضوعي، وهذا امتياز جيّد لهذا المنهج؛ لأنّ المعالجات الموضوعيّة أفضل من المعالجات التجزيئية، بحيث يمكن للفقيه القرآني أن يكوّن صورةً عن الفقه القرآني الصلاتي أو الفقه القرآني المعاملي أو الفقه القرآني السياسي وهكذا، فتلتئم أجزاء

الصورة في ذهنه وتقترب النصوص من بعضها تبعاً لحكايتها عن موضوعات متقاربة.

لكنّ هذه الطريقة تواجه بعض المشاكل أو الضرورات:

أولاً: إنّ بعض الآيات لا يختصّ بباب فقهي على الطريقة القائمة، كما لو تحدّث عن مطلق العبادات ولزوم الإخلاص في النية فيها، أو تحدّث عن مطلق المعاملات والعقود وضرورة الوفاء بها، فإنّ مباحث الكلّيات ينبغي وضعها في أبواب مستقلّة إما قبل الشروع في الأبواب الفقهية أو قبل الشروع في كّل بابٍ على حدة على الطريقة القانونيّة المعاصرة، وهذا ما لم نلاحظ تداوله في المصنّفات المتعلّقة بآيات الأحكام، مع أنّه ضروري جداً.

ثانياً: إنّ بعض الآيات القرآنية يتحدّث عن أكثر من موضوع رغم وحدة السياق فيه، والتصنيف في آيات الأحكام على هذه الطريقة سوف يفرض تقسيم البحث في الآية الواحدة إلى مقاطع موزّعة على الموضوعات، مع أنه قد يقال بأنّ هذا الأمر قد يخلّ بالفهم السياقي للآيات.

ولهذا يؤخذ على طريقة بعض الفقهاء في فهم النصوص القرآنية أنهم يقومون بتقطيع النصّ أحياناً، سواء في القرآن أم الحديث، وأنّ هذا التقطيع الناشيء من البحوث الموضوعية يسبّب هدراً للسياق، فكلمة (أحلّ الله البيع) جرى اقتطاعها وكثيراً ما تمسّكوا بإطلاقها لتصحيح البيوع ونحو ذلك، كما سيأتي عند الحديث عن السياق القرآني، مع أنّه لو قُرأت في سياقها لانكشف أنها ليست في مقام بيان حليّة البيع بأنواعه، بل هي في مقام بيان أصل حلّيته مقابل أصل حرمة الربا، رداً على من جعل البيع كالربا وبالعكس.

إنّ ظاهرة تقطيع الرواية الواحدة أو الآية الواحدة، ثمّ غلبة النظر إلى المقطع، يمكن أن تشكّل عائقاً أمام الفهم الإجمالي لبعض الآيات، ولابدّ من تلافي هذه القضية من خلال فرض الدراسة الإجمالية للآية قبل البحث في الدراسة التفصيلية للمقطع المراد الاستشهاد به، وهذا ما يفرض ـ للضرورة ـ بعض التكرار أو الإحالات عندما يراد دراسة مقطع آخر من الآية في باب فقهي آخر، وللضرورة أحكامها.

د. وفق التنظيم الموضوعي المستحدث

النوع الرابع: وهو الطريقة التي بدأت تظهر في القرن الأخير؛ ويمكن أن نطلق عليها عنوان: الفقه القرآني الموضوعي، لكن لا على طريقة الأبواب الفقهية، بل على طريقة أكثر موضوعيّةً.

وذلك بأن نأخذ ملفّاً فقهياً محدّداً، لا مجموع الملفّات الفقهيّة على شكل دورةٍ فقهيّة، ونقوم بدراسته وفقاً للنصوص القرآنية ذات الصلة به من قريب أو بعيد.

وامتياز هذا النوع من التصنيف عن النوعين الأوّلين واضح، فهو موضوعي وهما تجزيئيان، أما امتيازه عن النوع الثالث فمن جهتين:

الجهة الأولى: إنّ النوع الثالث يعتمد نظام الدورات الفقهيّة الكاملة أو شبه الكاملة، فيكون كتاب واحد عبارة عن دورة فقهية قرآنية على أبواب الفقه الإسلامي، في حين أنّ نظام الدورات الفقهية لم يعد مجدياً في التصنيف؛ لأنّ الفقه اتسع جداً بحيث صار حصره في كتب دورات موجباً لضعف العمق البحثي فيه، فالأفضل هو التخصّصات والتأليف في موضوعات محدّدة؛ لكي يكون البحث الفقهي أكثر جدّيةً وأبعد عن منهج التعليقات والشروح والتكرار.

الجهة الثانية: إنّ هذا النوع من التصنيف لا يأخذ باباً فقهياً بل يأخذ موضوعاً قد يكون باباً أو ملتقى بابين أو أخصّ وأضيق من باب، ويجمعه همّ تكوين نظرية في ملفّ معاصر، مثل الفقه القرآني الاقتصادي الذي هو ملتقى أكثر من باب فقهي، أو الفقه القرآني الأسري الذي يستوعب كتاب النكاح والطلاق وغيرهما، أو فقه الحكومة والسلطة أو فقه العلاقات الداخلية بين المسلمين، وأحياناً يأخذ عنواناً جديداً مثل فقه الإعلام، أو فقه التربية أو فقه الحقوق أو فقه الستر والنظر أو فقه الحريات، أو فقه الأقليّات..

وقد أصبح الفقه اليوم بحاجة ـ كما تحدّثنا عن هذا الموضوع في دراسة سابقة ـ إلى العناوين الأكثر تحديداً وتضييقاً وتحديثاً، بدل الاكتفاء بمجرّد معالجة الأبواب الفقهيّة.

المنهج الراجح في التصنيف في الفقه القرآني

وبناءً عليه، فنحن نرجّح طريقتين في التدوين في الفقه القرآني:

الطريقة الأولى: التدوين على الأبواب الفقهية دورةً كاملة، وهي النوع الثالث المتقدّم، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار ترتيب معالجة الآيات على الطريقة التاريخية (النوع الثاني المتقدّم)، وذلك داخل كلّ موضوع، حيث يمكن ذلك.

الطريقة الثانية: وهي الأفضل، اعتماد التدوين على الأساس الموضوعي العنواني لا على الأساس الموضوعي الأبوابي (أبواب الفقه)، على أن يتمّ ملاحظة كلّ من ضرورة العنوان زمكانياً، والبُعد التاريخي النزولي للآيات حيث يمكن.

كما نقترح دوماً في الأبحاث الفقهيّة المتداولة أنه عندما يقوم الفقيه بمعالجة باب فقهي معيّن أن يُصار إلى تخصيص الفصل الأوّل من دراسته لهذا الباب لعنوان الفقه

القرآني في هذا الباب، فمثلاً لو أراد دراسة فقه الطهارة (الوضوء) أن يخصّص فصلاً للفقه القرآني في الوضوء، بحيث يدرس المسألة من زاوية قرآنية بحتة، ثم يشرع في البحث الفقهي.

وقيمة هذه الدراسة أنّها تحدّد الإطار القرآني الذي يتحوّل إلى معيار لاحقاً في وزن الأحاديث والإجماعات والشهرات والسِّيَر والعادات وأقوال الفقهاء. وقد طبقتُ هذا المنهج في كتابي المتواضع (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ورأيت له نتائج طيّبة والحمد لله.

البنيات التحتيّة للفقه القرآني
أو الأصول الموضوعة لفقه آيات الأحكام

المقصود من هذا العنوان مجموعة الأصول والمبادئ والفرضيّات القبلية المسبقة التي على أساسها يمكن أن نطرح أو لا نطرح مشروع الفقه القرآني، حيث نزعم أنّ هناك مبادئ تحتية أوليّة مسبقة يجب افتراض وجودها كي نتحدّث عن فقه قرآني، وأنّه من دونها لا معنى لمقولة: الفقه القرآني، أو فقه آيات الأحكام.

ومن الواضح أنّ الفقيه القرآني يجب أن يكون قد أثبت حجيّة القرآن في مرحلة مسبقة وانتساب هذا الكتاب إلى الله تعالى، حتى يصبح لنتائج اجتهاده بُعدٌ ديني، فالبحث في أصل حجيّة القرآن، هو بحث مهم جداً في هذا السياق، وهو يكوّن بُنية تحتية أوّلية جداً ـ على المستوى الديني الداخلي ـ قبل الشروع في أيّ عمل.

وعلى أيّة حال، فأهم هذه المبادئ والأصول ما يلي:

١ ـ إمكان فهم القرآن الكريم (البُعد الإمكاني للتفسير)

إذا قلنا بأنّ القرآن الكريم كتابٌ يمكن فهمه للناس، فإنّ باب الفقه القرآني سيُفتح، أما إذا قلنا بأنّ القرآن لا يُمكن أن يفهمه البشر، وأنّه لا يفهمه إلا المعصوم مثلاً أو لا يفهمه إلا المعاصرون له، ففي هذه الحال لا معنى للحديث عن فقه قرآني؛

لأنّه سيكون فقهاً مستحيلاً غير ممكن التحقّق؛ لأنّ الفقه القرآني قائم على فهم القرآن، والمفروض عدم إمكان هذا الأمر.

فكلّ من ينادي بفقهٍ قرآني يجب عليه أن يتحدّث عن إمكان الفهم بوصفه فرضيّة قبلية مسلّمة تمّت البرهنة عليها في محلّه، أو عليه أن يبحثها في قسم (أصول الفقه القرآني).

وأبرز ما يعيق إمكان فهم القرآن الكريم نظريّتان:

١.١. نظرية البُنية اللغوية القرآنية

نقصد بهذه النظرية الاتجاه الذي يقول بأنّ لغة القرآن ولسانه هما لغة غير عرفيّة ولا عقلائية، وإنما هي لغة متعالية عنهما، فلم يستخدم القرآن اللغات والبيانات المتداولة والسائدة بين البشر للكشف عن مراداتهم، وإنما كانت له لغته الخاصّة التي تفرّد بها. ومهما درسنا وفهمنا لغة البشر فلا علاقة لذلك كلّه بفهم القرآن الكريم، إذ سيكون حالنا حال شخص أصبح فقيه لغةٍ عربية، وأراد بعلمه هذا أن يفهم نصّاً إنجليزياً، والحال أنه لم يسمع باللغة الإنجليزية من قبل!

وهذه النظرية لها أنصار متعدّدون مختلفو الاتجاهات فيما بينهم، وهم يتفاوتون في درجة تشدّدهم لها، فبعضهم يرى القرآن كلّه من هذا النوع، وبعضهم يرى أنّ لغة بعض نصوص القرآن كانت كذلك دون اللغة الأخرى.

وانطلاقاً من ذلك يقوم أنصار هذه النظرية ـ على اتجاهاتهم المختلفة ـ بتحديد من يمكنه فهم القرآن الكريم، فبعض العرفاء أو بعض الباطنية يحصرون ذلك بالأولياء، لكنّهم لا يمنعون صيرورة الإنسان وليّاً، فهم لا يسدّون نهائياً فهم القرآن بالنسبة إلينا، لكنّهم يجعلون تحقّق ذلك نادراً، ولأشخاص قليلين عادةً.

لكن من بين هذه الاتجاهات يوجد اتجاه يغلق على البشر إمكان فهم القرآن، وهو الاتجاه الإخباري بنزعته المتشدّدة لا المعتدلة، إذ يقول هؤلاء أنه لا يمكن لأحد فهم القرآن الكريم إطلاقاً إلا نادراً، إذ القرآن لا يفهمه إلا المعصوم فقط، وهذا يعني سدّ باب فهم القرآن الكريم للناس من غير طريق المعصوم، أي عدم قيام فقهٍ قرآني محض، بل هو في الحقيقة فقه حديثي أولاً وآخراً.

وتُعرف هذه النظرية بنظريّة عدم حجيّة ظهورات القرآن الكريم كما درسها الأصوليون، لكنّ التيارات الإخبارية المتشدّدة لم تسقط حجية الظهورات فقط، بل هي في الحقيقة لا ترى وجود نصّ أساساً إلا نادراً، ومن ثمّ فالقرآن مجمل بالنسبة إليها لا نصّ فيه، وظهوره ظنّي لا اعتبار له.

وبهذه الطريقة يمكن الحديث عن انسدادين:

أ ـ الانسداد الغالبي، وهو الذي يذهب إليه بعض الإخباريين الذين قالوا بسقوط حجية ظهورات القرآن، مع الاعتراف بوجود نصوص فيه صريحة وواضحة يمكن الاعتماد عليها.

ب ـ الانسداد التام، وهو الذي يذهب إليه بعض متشدّدي الإخباريّة، حيث يرون عدم إمكان فهم أيّ آية قرآنية إطلاقاً، وإذا كان فهو حالة نادرة.

وهناك بحوث مطوّلة ومعركة رأي كبيرة بين الأصوليين والإخباريين في هذه النظرية، وقد انتصر الأصوليّون، لكنّ الفكرة الإخبارية لم تنته بشكل كامل في المعاهد الدينية إلى يومنا هذا. وقد بحثنا هذه النظرية بالتفصيل في موضع آخر.

١ ـ ٢. نظرية التزامن والتماهي في إمكانات الفهم

وعنوان هذه النظرية أنّه لا يمكن فهم مراد المتكلّم دون تماهٍ معه واتحاد ولو زماني

على الأقلّ، ولهذا فكلّما ابتعدنا عن عصر النصّ ونزول القرآن الكريم غابت عنّا اللغة وسياقاتها، وغاب عنّا التاريخ الذي نزل النصّ فيه، ولهذا تغيب عنّا الكثير من القرائن ويصبح من الوهم عملياً تصوّر أننا فهمنا النصّ، فالمعاجم اللغوية نفسها هي اجتهادات مختلطة بين اللغة والعلوم الدينية، ولهذا من الصعب حصول معرفة تفسيرية أساساً.

وهذا المنهج الانسدادي في المعرفة لا يختصّ ـ على خلاف المنهج الأول ـ بالقرآن الكريم، بل هو يشمل السنّة والحديث أيضاً؛ لاشتراك الجميع في أزمة اللغة وتحوّلاتها وضياع قرائنها وسياقاتها، وفي أزمة البعد عن التاريخ الحافّ بنزول أو صدور النصوص.

وهذه الفكرة التي تطرحها بعض الدراسات اللسانية والهرمنوطيقية الحديثة تجعل من المستحيل عملياً فهم مراد المتكلّم بعد الفاصل التاريخي واللغوي معه، وهي فكرة تلتقي فيها بعض الالتقاء المدرسة الأصولية الانسدادية مع التأويّلية الحديثية، فالانسداديون بقولهم باختصاص الخطاب بالمشافهين أو بالمقصودين بالإفهام أثاروا هناك سلسلة تشكيكات جعلت فهم (أو حجية) النصّ مستحيلاً عملياً، ولهذا رفضوا الظهورات والآحاد معاً تقريباً.

ولابدّ لي أن أشير هنا إلى أنّ القضية ليست قضية حجيّة ظهور فقط، بل هي قضية واقعيّة؛ لأنّ التأويلية لا يهمها موضوع الحجج، بل كلامها في إمكان المعرفة وعدمه، فلا يصحّ أن أناقشها ـ كما فعل بعضٌ ـ بأنّ العقلاء جروا على فهم النصوص القديمة والشارع سكت عن ذلك، مما يفهم منه حجيّة تفسيرهم وطريقتهم في فهم النصوص.. فالموضوع ليس سكوت الشارع، إنما هو في أنّ ما أفهمه من النصوص

هل هو منتمٍ إلى الفضاء الذي تريد أن تحكي عنه النصوص نفسها أو هو من صنع مخيّلة القارئ لا أكثر، وأنّ المؤلّف قد مات وانتهى، وأنّه من العبث البحث عن مراده؟

وبناءً عليه، فلكي يقوم فقهٌ قرآني لابدّ من أصول موضوعة، ويقف في مقدّمتها إمكان فهمه، وهو ما لا يتحقّق إلا بتخطّي العقبات التي تطرحها كلّ من بعض نظريّات الإخباريين وبعض نظريّات التأويليّة الحديثة.

التأثير النسبي لنظرية تحريف القرآن على إمكان الفقه القرآني

لسنا نريد هنا أن نخوض في موضوع تحريف القرآن والنظريات والخلافات الكبيرة التي دارت وما تزال في هذا الموضوع، لكن ما أُريد أن ننتبه إليه هو أن يكون للفقيه القرآني مقولته في هذا البحث بطريقة علميّة واضحة؛ لأنّ القول بتحريف القرآن ـ ولو بالنقيصة ـ يمكن أن يترك تأثيرات ليست سهلة على الاستنتاجات الاجتهادية من نصوص آيات الأحكام، بل وغيرها.

ولكي أقترب من هذا الموضوع بإيجاز، فإنّ مجموعة الأدلّة الدالّة ـ وفق رأي المعتقدين بها ـ على تحريف القرآن الكريم، سواء كانت أدلّةً حديثية أم غيرها مما ذكره المستشرقون وغيرهم، قد تهدم بدرجة كبيرة الدلالة القرآنية، ومن ثم تعيق الرجوع إلى القرآن الكريم بنسبة كبيرة، وهذا شيء ملموس.

وقد حاول الفيض محمد محسن الكاشاني (١٠٩١هـ) أن يتلافى تأثير فكرة تحريف القرآن الكريم على القوّة الدلاليّة في النص الكتابي، فاعتبر أنّ التحريفات الثابت وجودها في القرآن الكريم لا تخلّ بالدلالة ولا المقصود فيه؛ ذلك أنها في الغالب من قبيل ذكر الأسماء، كاسم عليّ، وآل محمد، وأسماء المنافقين ونحو ذلك، وبهذا لا

تنهدم الدلالة في النص القرآني، فيبقى على مرجعيّته[١].

إلا أنّ هذا الكلام ـ رغم بذله جهداً في الحفاظ على الدلالة القرآنية ـ يعاني من مشكلة افتراضه أنّ التحريفات الواقعة هي ما دلّتنا عليه الروايات، وقد دلّت الروايات على أنّ التحريف قد طاول مثل بعض الأسماء على المستوى الشيعي، لكن:

١ ـ إنّ بعض الروايات الشيعية التي انطلق منها وذكرها الفيض الكاشاني نفسه ـ وبينها رواية صحيحة السند في كتاب الكافي للكليني (**٣٢٩هـ**) ـ تتحدّث عن سقوط أعداد كبيرة من السور، بل ما يقرب من ثلثي القرآن[٢]، فكيف يحصر الكاشاني، وهو الذي ذكر هذه الروايات، التحريفَ بذكر أسماء؟ فهل كلّ هذا الحجم كان مجرّد أسماء؟! ومن أين عرفنا ذلك؟!

٢ ـ حتى لو غضّينا الطرف عن الملاحظة السابقة، إلا أنّ مشكلة التحريف تظلّ قائمة في وجه قيمة الدلالة القرآنية؛ لأننا لا نبحث فيما علمنا بكونه محرّفاً بالعلم التفصيلي، بل نبحث في العلم الإجمالي الذي قام على التحريف، أي العلم بوجود تحريف في القرآن لا نعرف مواضعه بالضبط كاملةً حتى نعيّنها، وهذا العلم لا يختصّ بالأسماء، من حيث إنّ الأدلّة والروايات التي اعتمدها القائلون بالتحريف لم تحصر، وإنما ذكرت الأسماء من باب عرضها نماذج التحريف، بل يشمل احتمال وقوع تحريفات أخرى لم تصلنا، ولو كان المقدار المحرّف هو خصوص ما دلّت عليه النصوص من أسماء لارتفع التحريف في القرآن بضميمة ما أخبرتنا به هذه النصوص؛ فالعلم بالتحريف في القرآن ولو لم يحدّد مكانه، بل حدّدت بعض

(١) الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٨٩، ٩٠.

(٢) الكليني، الكافي ٢: ٦٣٤.

مصاديقه، يهدم الدلالة القرآنية على قول المستدلّ، فلا يصحّ ما ذكره الكاشاني ردّاً عليه أو مخلصاً منه.

كما حاول المحدّث يوسف البحراني (١١٨٦هـ) تلافي هذه المعضلة التي تواجه الاستناد لنصّ القرآن مع الأخذ بنظرية التحريف، عبر القول بأنّ أدلّة التحريف إنما تثبت التحريف بالنقيصة لا الزيادة، وحيث إننا مأمورون بالرجوع إلى القرآن الكريم فنأخذ به حتى مع النقيصة، فكما أننا مأمورون بالرجوع إلى السنّة مع ما فيها من نواقص ومع ما ضاع منها وحُرّف دون مشكلة في الرجوع هذا، كذا لا مشكلة هنا أيضاً، والحصيلة عدم هدر الدلالة القرآنيّة وانهيار اعتبارها وحجيّتها حتى لو ثبت التحريف[1].

وهذه المحاولة تسعى للتعامل مع النص القرآني المحرّف بوصفه أمراً واقعاً يتمّ التوصّل إلى معطياته وفقاً لقانون الضرورة، إلا أنّ هذا الكلام يواجه مشكلة لغوية وفق معايير النقد اللغوي في علم أصول الفقه الإسلامي، وهي أنّ القارئ عندما يواجه نصّاً ثمّ يشك ويتردّد في وجود شاهد وقرينة دلالية تعدّل من دلالة النصّ بحسب المتوفر منه، فإنّ الشك في هذا الشاهد تارةً يكون شكّاً في القرينة المنفصلة، وأخرى يكون شكّاً في القرينة المتصلة:

أ ـ أما الشك الأوّل، وهو الشك في القرينة المنفصلة، فيمكن نفيه وإلغاؤه ـ عملياً ـ بمبدأ عدم القرينة؛ فإنّ العقلاء ونظام المحاورة العقلائي يعتمدون على ظهور كلام المتكلّم متى أنهى شخص كلامه ـ أي الجملة الآنية التي يتلفظ بها الآن بحيث وصل إلى حالة السكوت وانتهى كلامه ـ دون أن يلتفتوا إلى احتمال وجود قرينة منفصلة

(١) البحراني، الدرر النجفية ٤: ٦٧ ـ ٧٠.

سابقة أو لاحقة، وبهذا يكون هذا الشك في حكم الملغي.

ب ـ وأما الشك الثاني، وهو الشك في القرينة المتصلة، فعادةً ما يرفعونها إما بقاعدة عدم الغفلة فيما لو كان البحث في السامع نفسه على أساس أنه لم يغفل عن سماع تمام الخصوصيات والعناصر التي وردت في حديث المتكلّم، أو بأصالة شهادة الراوي أنه نقل تمام ما له علاقة بالمفاد النهائي للكلام، وذلك عندما ينقل لنا ما حصل، فنحن نضمّ مبدأ عدم الغفلة، لنصون الراوي عن أن يكون ضاع عليه شيء، إلى مبدء أمانة الراوي في شهادته أنه ينقل تمام ما سمع ورأى، وبهذا نضمن أنّ ما حصل على أرض الواقع قد وصلنا بشكل سليم، وفي غير ذلك يقع الإجمال، وبعضهم ذهب إلى أصالة عدم القرينة مطلقاً.

وهنا نقول: إنّ الشك في الآيات القرآنية بعد العلم بالتحريف إجمالاً، تارةً يكون للشك في قرينة منفصلة، كآيةٍ نزلت فيما بعد هذه الآية التي نحن بصددها هنا، ثم حذفت من الكتاب، وأخرى للشك في قرينة متصلة، كما لو كان الشك في سَقَطٍ حصل للآية نفسها يغيّر معناها على تقدير وجوده، أو لآية أخرى لحقت أو سبقت هذه الآية لكنها كانت متزامنةً معها من حيث النزول، ثم حذفت الآية الثانية من القرآن الكريم.

١ ـ فإذا كان الشك في قرينةٍ منفصلة، فلا ينبغي الريب في إجراء أصالة عدم القرينة، وفقاً لما يراه العقلاء في باب الظهورات والدلالات، ومن ثم يمكن التعامل مع الآية حتى لو حصل علمٌ بتحريف القرآن.

٢ ـ أما لو كان الشك في قرينة متصلة، وهو شك يطال أغلب الآيات القرآنية بعد حصول علم إجمالي بتحريف بعضها، أو لا أقلّ من الشك، فهل يمكن الأخذ بهذه

الآيات حينئذٍ والعمل بها؟

أما إجراء أصالة عدم الغفلة، فلا معنى له في عصرنا وبالنسبة إلينا مباشرةً، فنحن لم نسمع جبرائيل ولا النبي؛ حتى نجري في حقّنا أصالة عدم الغفلة، كما أنّ مبدأ شهادة الراوي بأنه نقل تمام ما له دخل في المراد، لا محلّ له هنا أيضاً؛ لأنّ المفروض أن الشبهة محصورة، وهي جملة الآيات القرآنية الموجودة فيما بأيدينا، كما أنّ لدينا علماً إجمالياً بسقوط شيء من القرآن، وسقوط القرائن المتصلة يمثل أحد أطراف هذا العلم الإجمالي، فنحن نعلم بحصول خرق لقانون النقل، وبأنه لم يصلنا القرآن كما هو، وبأنّ الرواة لم ينقلوا لنا آياته على الصورة الصحيحة، وفي مثل هذه الحال هل يُجري العقلاء مبدأ الشهادة ويتمسّكون به؟!

قد تقول: إنّ الأمر نفسه موجودٌ في السنّة، فنحن نعلم إجمالاً بحصول سقط في الروايات، فهل نجري هذا الكلام أيضاً، ومن ثمّ تنهار كل نظم الدلالة في السنّة الشريفة؟!

لكنّ الجواب يقوم على التمييز؛ فإنّ الروايات الصحيحة المعتبرة لسنا متأكّدين من حصول سقط فيها من الرواة ـ بغير الحالات التي علمت بنحو التفصيل ـ حتى ينعقد علم إجمالي حقيقي، بعد إخراج آلاف الروايات الأخرى غير المعتبرة، إلا بنحو الافتراض المحض، على اختلاف نظرياتنا في معايير اعتبار الروايات إلا من يقول بحجية جميع الروايات، على خلاف الحال هنا، فإنّ المفروض حصول علم يقيني بالتحريف، وأحدُ أطرافه التحريف في القرائن المتصلة، لاسيما بعد أن دلّت نصوص التحريف على وقوع التحريف بالقرائن المتصلة كحذف كلمات أو مقاطع من آيات قرآنية كريمة، ولا موجب لانحلال هذا العلم لا حقيقةً وهو واضح، ولا حكماً؛ لأنه

ـ على الأقلّ ـ ليس علماً منجزاً حتى ينحلّ انحلالاً حكمياً، بل هو علم حقيقي لا نستهدف منه التنجيز، بقدر ما نريد الاستطراق منه إلى حصول شك حقيقي في وجود قرينة متصلة، فهو ليس علماً إجمالياً تجري عليه قواعد التنجيز في البحث الأصولي؛ لفرض شموله هنا لغير الآيات الفقهية الأحكامية، بحيث يؤثر على فهم النصوص بصرف النظر عن كون محتواها مما يملك جانب عملياً قابلاً للتنجيز أم لا، ومعنى ذلك أنه لا يوجد مرجع عقلائي دلالي يُرجع إليه هنا لرفع احتمال القرائن المتصلة، فتسقط الدلالات القرآنية عن إمكان التمسّك بما فيها من دلالة وظهور، إلا في حالة إحراز استبعاد آية ما عن أن تكون طرفاً من أطراف العلم الإجمالي المذكور، وبهذا يكون التحريف مفضياً إلى سقوط حجيّة الدلالة القرآنية.

هذا، وقد ذكر السيد الخوئي أنّه حتى لو ثبت التحريف ـ وهو غير ثابت ـ لا يمنع عن الأخذ بظهورات القرآن الكريم؛ لأنّ أخبار العرض والترجيح أمرتنا بعرض الحديث على الكتاب، وهذا كافٍ في منح ظهورات القرآن الحجيّة ولو مع احتمال التحريف[1].

ولكنّ هذه المقاربة للموضوع يمكن التعليق عليها، بأنّ أخبار العرض والترجيح أمرت بالعرض على الكتاب، ويكفي فيه وجود دلالات في الجملة في الكتاب الكريم، أي مبدأ وجود دلالة، وهذا غير أن نقول بأنّ كلّ ظهورات القرآن حجّة فتأمّل جيداً. وبعبارة أخرى: إن الأخبار تأمر بالعرض على الكتاب، فتنتفي لغويّتُها بوجود مقدار من الدلالة في الكتاب، وهو ما لا يقتضي حجية تمام ظهورات آيات الكتاب كافّة.

(١) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٢٤.

وهذا كلّه يعني أنّ نظرية التحريف ستربك أيّ اجتهاد يمكن أن يولَد للفقه القرآني، وليس هناك سوى أحد مخرجين:

المخرج الأوّل: أن نلتزم ببطلان نظرية التحريف تماماً، ونعتبر أن أدلّة تحريف القرآن بالزيادة والنقيصة مردودة تماماً بأجوبة مفصّلة في محلّها، فلا أساس لهذه المشكلة. وهذا جواب مبنائي، أي يجيب عن الافتراض الأساس الذي قام عليه هذا المنطلق.

المخرج الثاني: أن يُلتزم بالتحريف، ويُصار إلى الأخذ بالقدر المتيقّن من دلالات القرآن حيث تتوفّر، وهذا ما سوف يقلّص ـ بدرجة كبيرة ـ إمكانية الحصول على نتائج فقهيّة واسعة من الكتاب العزيز.

وممّا تقدّم يظهر أنّنا لم ندرج عدم القول بالتحريف في أصول ومصادرات الفقه القرآني، وإنّما ألحقناه بها إلحاقاً ؛ لأنّه يمكنه أن يقوم حتى مع مبدأ التحريف، لكنّ قيامته ستكون عرجاء واهنة. وغرضنا هنا معرفة أنّ الموقف من نظريّة التحريف بالغ الأهميّة في موضوع الفقه القرآني من جهة، ومسألة السياقات والقرائن المتصلة والمنفصلة من جهة ثانية كما سيأتي، وأنّ بعض الذين يطرحون قضيّة التحريف في الداخل الديني بنطاق غير ضيّق أو محدود، ربما لا يلتفتون إلى النتائج التي تتركها هذه القضيّة على الاجتهاد الديني عموماً، حتى لو لم تغلق باب المعرفة الدينية النصيّة إغلاقاً تامّاً.

٢ . شرعيّة فهم القرآن الكريم

إذا فرضنا أنّنا تجاوزنا إمكان فهم القرآن الكريم، وبات من الممكن لنا فهمه، فهل يجوز لنا شرعاً الإقدام على تفسيره واستنطاقه وفهمه والتدبّر في نصوصه بطريقة

التفسير التجزيئي أو الموضوعي أو بأيّ طريقةٍ أخرى أو لا؟

السؤال هنا ليس واقعيّاً وإمكانياً، بل هو سؤال الشرعيّة والرخصة في الإقدام على التفسير، فإذا لم يكن تفسير القرآن شرعياً فقد انسدّ باب الاجتهاد القرآني تماماً، وصار محرّماً شرعاً، فكلّ اجتهاد قرآني لابد له من أصل موضوعي يشرعنه، وإلا كان مرفوضاً من الناحية الدينيّة.

لكن لماذا نسأل عن شرعية التفسير؟ ألا يبدو السؤال غريباً؟

والجواب: إنّ من المنطقي أن لا يُطرح هذا السؤال؛ لأنّ القرآن نزل للناس وقدّم نفسه بلغة العرب هدىً وبياناً ونوراً وتبياناً وعربياً ومبيناً، بل أمر الناس بالتدبّر فيه وفهمه، ولم تذكر أيّ آية قرآنية نهياً عن تفسيره وفهمه.. لكنّ القضية أنّ بعض الإخباريين منعوا تفسير القرآن الكريم، واعتبروا ذلك منهيّاً عنه شرعاً، وأنّ تفسيرنا للقرآن الكريم هو نفسه اتّباع المتشابه منه، وهو نفسه التفسير بالرأي الذي نهت عنه النصوص الحديثية، وهو نفسه ضرب القرآن ببعضه، وهو ما ورد النهي عنه في الأحاديث المنقولة عن أهل البيت النبوي.

وقد تعرّض الأصوليّون لهذه الأدلّة كلّها، كما بحثناها نحن بالتفصيل في موضعٍ آخر، وأثبتوا عدم نهوضها للمنع عن فهم القرآن الكريم وتفسيره، وإنما غاية ما تفيد النهي عن التفسير الذاتي الذوقي غير القائم على أسس موضوعيّة للكتاب، أو كون الغرض من التفسير غرضاً منبوذاً كالفتنة، أو الأخذ بالقرآن مع عدم الأخذ بالسنّة مطلقاً أو نحو ذلك من المعاني، فضلاً عن مناقشات أخرى أيضاً في أسانيد هذه الروايات وعددها ومقدار حجيّتها، إضافة إلى طوائف حديثية أخرى تدلّ على عكس ما تدلّ عليه هذه الروايات وتفيد شرعيّة تفسير القرآن الكريم.

إذن، فلكي نشقّ طريق الفقه القرآني لابدّ من شرعنة التفسير، وهذه من أصول الفقه القرآني التي لابدّ للفقيه القرآني أن يؤمّنها مسبقاً قبل خوض التجربة التفسيرية القرآنية.

٣ ـ تشريعية النصّ القرآني (أو قانونية القرآن الكريم)

تأتي هذه الفكرة في بداياتها ـ على ما يبدو ـ من خلال ما طرحه بعض المستشرقين مثل أجناس جولدتسيهر (١٩٢١م) حول القرآن، بل حول غير كتابٍ سماوي، وقد نفذت إلى بعض الأوساط الإسلامية، وتبنّتها بعض التوجّهات الحداثيّة والنقدية في العالم الإسلامي. ويمكننا فرض مستويات لهذا الطرح:

المستوى الأوّل: تقول هذه الفكرة بأنّ القرآن الكريم لا يحوي نظاماً قانونياً ولا يستوعب دستوراً للحياة على خلاف ما يقوله الإسلاميّون، وإنما يغلب عليه طابع التوجيه الإرشادي والتربوي؛ ولهذا تختلط اللغة القانونية والأخلاقية والعقائدية فيه.

فهناك فرقٌ بين ما يكتبه رجال القانون ويصوّب عليه البرلمان بعد تقديمه من قبل اللجان النيابية، ثم يصادق عليه المجلس الدستوري أو غيره بحسب هذا البلد أو ذاك.. وبين التوجيهات التي يطلقها مرشدٌ اجتماعي أو تربوي أو عالم أخلاق أو مرشد صحّي من على شاشات التلفزة يوجّه الناس فيها لفعل شيء أو ترك آخر، في لغةٍ تربوية تحذيرية أو ترغيبية، فمثل هذا الشخص لا يقال بأنّه يقدّم نظاماً قانونياً لحياة الناس، بل هو موجّه ومرشد ومخبر عن محاسن هذا الفعل ومساوئ ذاك الفعل لا غير.

المستوى الثاني: وحتى لو سلّمنا بوجود بعض الآيات القانونية بالمعنى الدقيق

للكلمة، إلا أنّ عددها بسيط، لا يصحّ معه افتراض القرآن الكريم مرجعيّة قانونية أو الحديث عن فقه قرآني أو قانون قرآني أو نظام حقوقي قرآني أو غير ذلك من التعابير. نعم هناك إرشادات وتوجيهات وقيم أخلاقية وتربوية وروحية، مع عدد قليل جداً من الأحكام المبعثرة، لكنّ هذا ليس نظاماً قانونياً، وإنما الذي حوّله إلى نظام قانوني هم الفقهاء أنفسهم بصياغتهم الفقه صياغةً قانونية وتكميل الفراغات الكثيرة فيه بالأدلة العقلية والعقلائية والإجماعات والشهرات والاحتياطات وغير ذلك، لا أنّ هذا النظام الذي نجده في كتب الفقه والفتاوى والرسائل العملية موجودٌ في القرآن الكريم.

إنّ معنى أن يكون الكتاب كتاب قانونٍ يضع للبشر حقوقاً وواجبات لتنظيم حياتهم، هو أن يكون مستوعباً للوقائع ـ ولو أغلبها ـ من جهة وأن يكون واضحاً في دلالاته من جهة ثانية، وأن يصاغ على نسقٍ قانوني منسجم، ومن دون ذلك فهذا ليس كتاب قانون.

وهذه الإشكالية سرّاها كثيرون إلى السنّة الشريفة أيضاً؛ نظراً لبعثرة نصوصها التي قام العلماء بجمعها وتنظيمها، ولهذا يقول هؤلاء بأنّ الإسلام ليس فيه نظم قانونية، وهذا على العكس تماماً من مشروع فقه النظريّة أو فقه النظم الذي تحمّس له فقهاء الحركة الإسلامية والنهضة الدينية خلال القرن العشرين من السنّة والشيعة على السواء. وهذا الموضوع هو في الحقيقة موضوع إشكاليّ كبير اليوم بين الإسلاميّين والعلمانيين.

ولتقريب الفكرة بعض الشيء أيضاً إلى أذهان المتشرّعة الإسلاميّين، نأخذ المسيحية والإنجيل مثالاً، فلو نظرنا في موقف علماء المسلمين تجاه المسيحية القائمة اليوم، لوجدنا صورةً نمطية تحكي عن أنّه ليس في المسيحية نظامٌ فقهي أو شريعة،

على خلاف الحال في اليهودية التي يغلب عليها الطابع القانوني الصارم والمتشدّد. إنّ سبب هذه الصورة في أذهان متشرّعة المسلمين هو عدم وجود منظومة تشريعية مسيحيّة، مع أنّك لو ذهبت إلى العهد الجديد من الكتاب المقدّس واستخدمت معه نفس طرق الاجتهاد التي يستخدمها الفقهاء المسلمون مع القرآن، لوجدت العشرات، بل المئات من النصوص التي يمكن استخراج أحكام فقهيّة منها، بحيث لو لم نقل بأنه بحجم نصوص القرآن الفقهيّة فهو أقلّ بقليل منها.

وسبب تصوّرنا هذا أنّه لم يُنقل إلينا مشروع فقهي إنجيلي على الطريقة الاجتهادية الإسلاميّة، أو اليهوديّة، فتعاملنا مع نصّ العهد الجديد بطريقة عفوية، ولاحظنا ـ محقّين ـ أنه كتابٌ وعظي إرشادي لا أكثر.

المستوى الثالث: ولوأعدنا النظر مرّةً ثالثة في الموضوع، فسوف نجد أنّ القرآن الكريم تحدّث عن بعض الأمور العامة، والأمور القانونية العامة تمثل مبادئ تشريعيّة وليست قوانين، فمبادئ القانون شيء، والقانون نفسه شيء آخر، فالإسلام والقرآن أمرا بالعدل والإحسان، والصدقة والتكافل الاجتماعي، والدفاع والمقاومة، والدعوة إلى الخير، والزواج، والعبادة، واحترام الوالدين، وصلة الرحم، والعدل في المكيال والميزان، والتواضع، والعدل في القول، والصدق، والوفاء بالعهد والعقد، والشكر و.. ونهيا عن الفحشاء والمنكر والبغي والظلم وأكل مال الضعيف كاليتيم، والتبذير والإسراف، والبخل والتقتير، والقتل بغير حقّ، والعدوان، والسرقة وغير ذلك.

وهذه قيم ومبادئ وأصول تشريعيّة، لكنّها ليست قوانين لتنظيم حياة البشر في الإجارة والتجارة والمعاملات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية و.. فأين هو النظام الاقتصادي في القرآن؟ ليس فيه إلا تداول المال والزكاة والخمس والصدقة،

هذا ليس نظاماً، هذه قيم تهدف لحلّ مشاكل الإنسانية. وأين هو النظام القضائي بقوانينه وتعقيداته؟ وأين النظام التربوي؟

وبعبارة أخرى: هناك فرقٌ بين الدستور والقانون، فالدستور عبارة عن الكلّيات العامة التي في ضوئها يتم سنّ القوانين الجزئية، لا أنّ فيه قوانين جزئية، ولهذا لاحظوا كيف أنه لا يوجد فقه عبادي في القرآن، فأنت لا تجد في القرآن إلا واحداً في المائة من فقه العبادات الذي تجده في منظومة الفقهاء القانونية! هذا أمر مثير يحكي عن أنه لا فقه في القرآن وإنما أصول أخلاقية وكلّيات ومبادئ تشريعيّة لا أكثر ولا أقلّ، وهذا بالضبط ما نجده في الإنجيل أيضاً لو تأمّلنا فيه.

ولعلّ ما يدعم وجهة النظر هذه أمور:

أ ـ قلّة عدد آيات الأحكام التي لا تزيد ـ كما هو المتعارف ـ على الخمسمائة نصّ. وهو عدد قليل جداً لصياغة نظام قانوني، فضلاً عن أنّ هذه النصوص بعضها مكرّر حول موضوع واحد، كما في التيمّم، فلو قارنّا العقائد والقصص بذلك لعرفنا أنّ القرآن ليس كتاب فقه، وإنما هو كتاب أخلاق وعقائد وتوحيد وقصص.

ب ـ الجدل الكبير بين العلماء في استخراج الكثير من الأحكام من هذه الآيات، فكم من أحكام استخرجت منها لكن ظلّ الموضوع جدلياً غير محسوم في دلالة هذه الآيات على هذه الأحكام؟

ج ـ إقرار علماء المسلمين ـ في أغلبيّتهم الساحقة ـ أن ليس في القرآن إلا بعض الأحكام العامة الإجمالية، وأنّ الباقي من الحديث، ومع عدم أخذنا بالشقّ الثاني من كلامهم، إلا أنّ الشق الأوّل فيه إقرار واضح بعجز النص القرآني عن تقديم منظومة قانونيّة.

د ـ نزول بعض الآيات في المدينة رغم أن موضوعها كان مبتلى به في مكّة،

كالوضوء والتيمم وصلاة الجمعة.

وخلاصة القول: لا معنى لفقهٍ قرآني، وإنما في القرآن قيم وأخلاقيات وتوجيهات وإرشادات، وعلى أبعد تقدير مبادئ ومؤشرات تشريعيّة لا قوانين وأحكاماً، وإلا فلو قارن شخص النص القرآني مع كتب القانون الضخمة اليوم لما تردّد في اعتباره (مدخلاً) إلى القانون، لا قانوناً ونظاماً. فلا ينبغي البحث في تشكيل فقه قرآني؛ لأنه بحث قائم على فرضية مسبقة غير صحيحة، وهذا ما يوصلنا إلى استحالة التأصيل لفقه قرآني بالمعنى المعاصر لكلمة قانون. ومن ثم فلا معنى للتدقيق في آيات القرآن لاستنباط أحكام تفصيلة منها أو إجراء مقاربات ومقارنات بينها، أو حديث عن مستحب وواجب وخاص وعام ومطلق ومقيد وغير ذلك، كما نتعامل مع النصوص القانونيّة.

وهذا بعينه ما ينطبق على قرأنة العلوم الإنسانية، من حيث كونه وهماً لا محصّل من ورائه[1].

وقفة مع القانونية القرآنية (الإشكالية العلمانية)

لا ينبغي الاستهانة بهذه الإشكالية العميقة والجادّة التي ـ وبعناوين متعدّدة ـ شغلت بال الفقهاء المسلمين النهضويين، وتناولوها عند حديثهم عن نظم الإسلام الحياتية، أو تحت شعار: الإسلام هو الحلّ، أو ضمن ما عرف بقضيّة الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي أو منطقة الفراغ أو.. وكانت هناك مواقف وفهوم متعدّدة للموضوع.

(١) لمزيد من الاطلاع في هذه النقطة، راجع: محمد علي أيازي، فقه پژوهي قرآني: ٥٣ ـ ٦٠.

وقد تعرّضنا في بحث مفصّل لإشكالية الثابت وللتغير ومنطقة الفراغ وغير ذلك مما يتصل في بعض أبعاده بهذه القضية، ولن نعيد أو نكرّر، لكننا سنكتفي هنا ببعض المداخلات والوقفات الضرورية، والتي تصوّب بمجموعها رؤيتنا لهذا الموضوع الإشكالي وأبرزها:

أ. معيار قانونية القضيّة القانونيّة

الوقفة الأولى: وهي تتعلّق بالصيغة الأولى والمستوى الأوّل لإشكالية عدم تشريعيّة القرآن، إذ تُسقط هذه القراءة لتشريعيّة القرآن الكريم نمط القانون المعاصر على حقيقة القانون وهويّته، وتركّز كثيراً على اللغة القانونية وعلى نظام البيان والتنظيم لبنود القانون، وكأنّ هذه القراءة تعتبر قانونيّة كتاب بالعناصر التالية:

أ ـ تمحّضه في معالجة القضايا القانونية والشرعيّة.

ب ـ تنظيمه على أبواب القضايا القانونية والشرعية وفصولها، كالقوانين المدنية والجزائية والجنائية وغير ذلك.

ج ـ استخدامه لغة البيان القانوني الصارمة ذات الزوايا المحدّدة.

فإذا لم يحتوِ كتابٌ ما على هذه الخصائص فهو كتاب توجيهٍ أخلاقي.

وهذا النمط من التفكير يحكم على الفقهاء الشرعيين أيضاً، كما ألمحنا سابقاً، فكتاب الفقه لابد أن يكون مشتملاً على هذه الخصوصيات، وإلا صار كتاب أخلاق أو توجيه أو تربية، بل إنّ هذه الفكرة دفعت بعض الفقهاء للتمييز بين لغة الحكم الشرعي في الأحاديث واللغة الأخلاقية، ولم يستنبطوا حكماً شرعياً مما كان لسانه لساناً أخلاقياً بحسب تعبيرهم.

والسؤال هنا: من وضع هذه الشروط بوصفها مقوّمةً لحقيقة القانون؟ وهل هي شروط واقعيّة أو هي اعتبارات وطرائق تصنيف للقانون بفعل تطوّر الدرس القانوني أو هي شروط للقانون الأفضل لا لأصل كونه قانوناً؟

ما يبدو لي أنّها مجرّد اعتبارات تصنيفية وتدوينية ولا تجوهر القضية القانونيّة، وإنما **جوهر قانونية قضيةٍ ما هو كونها «قضية تحدّد الحقوق والواجبات أو أحدهما بطريقة تدعو لفعل أو ترك أو تسمح بفعل أو ترك»**. هذا هو جوهر القضيّة القانونية، لا كيفية وضع البنود أو طرائق التدوين أو كون الكتاب مشتملاً على قانونٍ وغيره أو ما شابه ذلك، فهذه شروط القانون الأفضل على أبعد تقدير.

ونحن إذا رجعنا لنصوص الأحكام القرآنية نجد التعريف المتقدّم لقانونية قضيةٍ ما تعريفاً منطبقاً عليها، فآيات الإرث أو الطلاق أو الدين أو الأطعمة والأشربة أو الحرب والسلم أو المعاملات المالية والربا أو الوضوء والتيمّم والغسل أو غير ذلك تتضمّن وبوضوح مجموعةً من القضايا الحقوقية والإلزامية الداعية لفعل أو ترك أو المرخصة في فعلٍ أو ترك، وكونها تنتهي أو تتضّمن أو يسبقها أو يلحقها موضوع قصصي أو عقائدي أو ترغيبي أو ترهيبي لا يضرّ بهويّتها القانونية، بل غاية ما يُثبت أنّ المقنّن القرآني يستخدم أسلوبه الخاص في بيان القانون مازجاً بين بيان الحكم القانوني وبين عناصر التأثير في المتلقّي والتي تدفعه ـ ترغيباً أو ترهيباً ـ للالتزام بالقانون الشرعي، بل إنّ الإرفاق بعناصر الترهيب يقوّي من إلزاميّة وقانونية الحكم الصادر.

وما يؤكّد البُعد القانوني في بعض نصوص القرآن الكريم أنّها أُرفقت بعقوبات، كعقوبة الزنا والسرقة والقذف والمحاربة، إضافة إلى تشريع القصاص في النفس

والأطراف، فضلاً عن العقوبات الأخرويّة، فإنّ وضع عقوبات يجعل التوجيهات ذات منحى قانوني إلزامي أكثر من كونه مجرّد توجيهٍ أخلاقي.

ب ـ النصّ الديني، من بيان القانون نحو التحفيز لتطبيقه

الوقفة الثانية: إنّ ما طرحوه هنا يتجاهل طبيعة أنّ النص القرآني هو نصّ ديني لديه أغراضه الأخرى غير القانونية، ومن ثم فهو ملزم بأن لا يتمحّض بالقانون؛ لأنّ التمحّض بالقانون قد ينقض بعض الأغراض التي يريدها النص الديني، ولهذا لم يكن القرآن ـ ولا عموم الكتب السماويّة ـ كتاباً مصنّفاً على طرائق العلوم الأخرى بما فيها الأخلاق؛ لأنه لا يخاطب النخب فقط، بل يأخذ بعين الاعتبار مخاطبة الشرائح المختلفة في المجتمع.

كما أنّ النصوص الدينية عادةً ما لا يهمها فقط أن تلعب دوراً معرفياً في شكل قضايا خبريّة كما هي الحال في العلوم الأخرى؛ بل إنّ طريقتها هي المزج بين تقديم المعلومات وجعل ذلك بطريقة تكون بنفسها محفّزاً للعمل، على خلاف الكتب العلمية الأخرى التي قد يكون غرضها تقديم المعلومة أو الدعوة إليها، فإنّ تقديم المعلومة أو الدعوة إليها شيء مختلف عن استخدام أسلوب في تقديم المعلومة يخلق في النفس انبعاثاً نحو العمل بها، ولهذا قلنا في بعض محاضراتنا التفسيرية بأنّ القرآن هو كتاب معرفة وهداية وتربية، فهو بنفسه يقوم بالتربية لا أنّه يدعو إليها فقط. ولهذا تعدّ قراءة القرآن في الثقافة الدينية تسامياً روحياً لا أنها معرفة ذهنية حصوليّة تدعو للتسامي الروحي، تماماً كالصلاة فهي بنفسها فعلُ تسامٍ روحي لا أنّها حركات جسدية فقط.

ومن قضيّة تجاهل أنّ القرآن كتابٌ ديني عام، يمكن أن نعرف لماذا لم تكن صياغته قانونيّةً تفصيلية على طريقة كتب القانون المعاصرة؛ لأنّ هذا معناه أنه سيصبح في عشرات المجلدات، وسيكون مرجعاً لعدد محدود من الناس، وهذه كلّها معيقات وصول رسالته لأكبر قدر من البشر، بل قد يزيد ذلك ـ كما يقول بعض الباحثين ـ من احتمال حصول تحريف أو تصحيف أو أخطاء في تناقله، تماماً كما حصل مع السنّة الشريفة[١].

هذا، وهناك بحوث قرآنية مطوّلة حول سبب تبعثر الآيات القرآنية وعدم كونها في كلّ المجالات ـ وليس فقط الفقه ـ منظّمةً، وطريقته الخاصة في البيان وعدم تناسق الآيات والقفز من موضوع لآخر وغير ذلك، تراجع في الدراسات القرآنية العامة؛ لأنها ليست خاصة بالجانب التشريعي، بل تشمل القرآن كلّه بمختلف موضوعاته، وقد تابعها بعض الباحثين هنا فيمكن مراجعتها[٢]، كي لا نطيل.

وبهذا يتبين قانونية الإلزامات القرآنيّة بصرف النظر عن حجمها وكونها نظاماً متكاملاً أو لا.

ج. ضرورات التمييز بين قانونيّة القرآن وجامعيّته التشريعيّة

الوقفة الثالثة: إنّ الحديث عن وجود نظام قانوني متكامل في القرآن الكريم يقوم على تحليل قضية «ما من واقعة إلا ولها حكم»، وأنّ الشريعة الإسلامية هي نظام متكامل ينظّم حياة الإنسان في كلّ تفاصيلها، وهذه المصادرة الكلامية والأصولية

(١) انظر: أيازي، فقه پژوهي قرآني: ٦٣.

(٢) المصدر نفسه: ٦٦ ـ ٧٤.

التي طرحها العلماء المسلمون قد خضعت مؤخّراً لجدل كبير جداً عندما تمّ تداول إشكاليّة الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي، وقد درسنا بالتفصيل هذه القضية في دراستنا حول الثابت والمتغير تارةً، وأشرنا إليها في بحثنا حول فلسفة الفقه أخرى، ولا مجال لإعادة تلك الأبحاث هنا.

لكن، لنفرض أنّ القرآن الكريم ـ وكما يقول أكثر إن لم يكن كلّ الفقهاء ـ ليس مشتملاً على نظام قانوني متكامل، لكنّ هذا لا يعني عدم كونه كتاباً قانونياً، فإننا نبحث هنا في تشريعيّة الآيات القرآنية لا في جامعيّتها القانونية، ويكفي اشتمال نصوص القرآن الكريم على ألف حكم شرعي ليكون كتاباً دينياً مرجعاً في القانون الشرعي عند من يؤمن بهذا الكتاب، فعدم جامعيّة القرآن قانونياً غير عدم قانونيّته، وما نريده هنا هو الثاني، فإنّ الفقه القرآني يقوم على مبدأ تشريعيّة الآيات لا مبدأ جامعيّتها القانونيّة.

يضاف إلى ذلك أنّ الحكم بكون آيات القرآن الكريم تشتمل على عدد قليل من الأحكام هو حكم استقرائي، بمعنى أنه لا يمكن البتّ به إلا بعد تتبّع نصوص القرآن الأحكاميّة واستنطاقها، مادام مبدأ تشريعيّتها محفوظاً، فإذا عجزنا عن الخروج بعدد جيّد من القوانين صحّ في هذه الحال القول بأنّ القرآن الكريم ليس فيه سوى مجموعة قليلة من القوانين العامّة، أما إذا تمكّن المفسّر والفقيه من الخروج بكمٍّ كبير من الأحكام فإنّ الصورة سوف تتغيّر.

وهذا معناه أنّ الدخول إلى النصّ القرآني بمصادرة قبليّة غير مبرهنة هي وجود نظام قانوني متكامل فيه يغطّي كلّ صغيرة وكبيرة، أو الدخول إليه بمصادرة قبليّة أخرى غير مبرهنة وهي خلوّه من القانون، كلتا الحالتين خطأ فادح، فإما أن تثبت

إحدى المصادرتين من برهان مسبق[1]، ليتحكّم هذا البرهان في طريقة إثارتك للأسئلة التي توجّهها للنص القرآني أو أن تترك الأمر للتجربة الميدانية الاستقرائية القائمة على الفهم اللغوي والعقلائي للنصّ لترى ما الذي يوفّره هذا النص من معطيات قانونيّة.

د. القانون بين القرآن والإنجيل، تمايز أو تماهٍ

الوقفة الرابعة: إنّ الإشكال على المسلمين بالإنجيل غير صحيح؛ لأنّ نفس الكلام يمكننا قوله عن الإنجيل نفسه، ولعلّ الصورة التي ارتسمت في أذهان المسلمين وغيرهم عن الإنجيل من أنه كتاب غير قانوني خاطئة، فإذا طبّقنا معايير الاجتهاد الإسلامي على النصّ الإنجيلي وخرجنا بأحكام كثيرة جداً وبرهنّا على صحّة منهجنا في الفهم، فلماذا لا يكون تصوّرنا عن الإنجيل خاطئاً وساذجاً أيضاً؟!

هـ. مساحة التشريع بين عدد النصوص ونوعيّتها

الوقفة الخامسة: إنّ عدد آيات الأحكام وإن كان له دور في معرفة حجم القوانين التي يقدّمها لنا القرآن الكريم، إلا أنّ العبرة في النص الديني هنا ليس عدد النصوص فقط، بل نوعيّة النص، فلو قال النصّ: إنّ العقود كلّها صحيحة وملزمة عندي إلا كذا وكذا، فإنّ هذا النص وإن كان واحداً لكنه قادر على إنتاج مئات من البنود القانونية في المعاملات المختلفة التجارية وغيرها، فليس المهم عدد النصوص بل المهم أيضاً نوعية النص وطبيعة القانون الذي يعطيه.

---

(١) كما هو استدلال القائلين بمرجعيّة القرآن من القرآن نفسه، بقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)؛ وقوله: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ﴾ (النساء: ١٠٥) بصرف النظر عن مديات صحّة هذا الاستدلال.

وإذا تأملنا النصوص الأحكامية القرآنية نجد جملةً ممتازة منها تمثل نصوصاً دينية عامة، يمكن إعادة صياغتها ضمن عشرات البنود القانونية، فبدل أن يقول النص مسهباً في الكلام: البيع والإجارة والنكاح و... عقود صحيحة، اختصر ذلك كلّه في كلمتين عندما قال: ﴿..**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**..﴾ (المائدة: ١)، فقلّة النصوص لا تعني قلّة القوانين بالضرورة.

و ـ الدستوريّة القرآنية ودورها في القانون الديني

الوقفة السادسة: لنسلّم بأنّ في القرآن الكريم مجموعةً من الكليات والمبادئ والأصول والمرجعيّات القانونية العليا، ألا يكفي هذا في اعتباره مرجعاً في الفقه؟! ألا يعني ذلك إمكان صياغة دستور منه، لتُستنبط تفاصيل القوانين من السنّة الشريفة أو من العقل الإنساني في ضوء الدستور القرآني؟!

إنّ هذه غاية قصوى تميّز القوانين الشرعية الدينية عن القوانين الوضعية؛ حيث إنّ القوانين الوضعية لا توجد مبادئ دستورية تحكمها إلا وهي من وضع الإنسان، بينما القوانين الدينية ولو كانت بفعل العقل البشري تظلّ ميزتها أنها محكومة للدستور والمبادئ والمؤشرات والأطر والمعايير العليا التشريعية التي جاءت في القرآن الكريم. وهذا كافٍ في اعتبار تشريعٍ ما دينياً وتمييزه عن القوانين الوضعية الصرفة، وبذلك نخرج بفائدة من وراء (الفقه الدستوري القرآني). وهذا ما تحدّثنا عنه بالتفصيل في بحوثنا حول شموليّة التشريع الديني، وأنّه ليس من الضروري أن تكون بمعنى وجود تمام التفاصيل في النصّ الديني.

ز ـ نوع الجديد في القانون القرآني

الوقفة السابعة: إنّ الحديث عن وجود فقه قرآني لا يعني أنّ كلّ حكمٍ في القرآن

الكريم هو جديد ولا سابق له، فهذا ما لم يدّعه أحدٌ من العلماء حتى الذين قالوا بالإعجاز التشريعي للقرآن الكريم، بل إنّ مصطلح الأحكام الإمضائية مقابل الأحكام التأسيسية رائجٌ في الثقافة الفقهيّة عند المسلمين. كلّ ما يُدّعى هو وجود مجموعة من الأحكام تمثّل بمجموعها حالةً مختلفة، بل لعلّ هذا هو مدّعى حتى القائلين بالإعجاز التشريعي بناءً على نظرية الإعجاز التشريعي للقرآن الكريم.

وحصيلة الكلام: إنّ القرآن الكريم كتاب تشريعي قانوني، أمّا مساحة تغطيته القانونيّة وكيفيتها، والمجالات التي يعالجها، وطبيعة أحكامه من حيث العموميّة والخصوصيّة، والدستورية والقانونيّة، والزمنيّة والتأبيديّة وغير ذلك، فهذا ما لابدّ فيه من الرجوع إلى التجربة الاجتهاديّة العمليّة التي قد تختلف من باحث إلى آخر ومن فقيه إلى آخر.

كانت هذه أبرز مصادرات الفقه القرآني وبنياته التحتيّة التي لا يمكنه الانطلاق من دونها أبداً أو غالباً، وهناك مصادرات أخرى نتركها طلباً للاختصار، فليس بحثنا هنا سوى مدخل للإضاءة على مفاتيح هذا الموضوع وخارطته كما قلنا من قبل.

الاجتهاد في الفقه القرآني
المصادر والآليّات

تمهيد

بعد أن تحدّثنا عن «مفهوم الفقه القرآني» و«موضوع الفقه القرآني ومادّته»، وأبرز «أصول الفقه القرآني ومصادراته»، وصل بنا المطاف للحديث عن المصادر والمرجعيّات التي نؤول إليها في ممارسة الاجتهاد في الفقه القرآني، وآليات هذا الرجوع وطرائق هذه الممارسة، وهو موضوع مهم جداً، بل بالغ الأهمية؛ لأنه يحدّد لنا طريقة الفهم ومستنداته وأسلوب تعاملنا مع آيات الأحكام في القرآن المجيد.

وسوف نقوم بتقسيم البحث ـ إن شاء الله ـ وفقاً للمرجعيّات التي يعتمدها الفقيه القرآني عند الاجتهاد في آيات الأحكام، ونتحدّث ـ باختصار شديد ـ عند كلّ مرجعيّة أو مصدر منها عن آلية التعامل معه، وكيفية فهم النصّ القرآني في ضوئه، كالحديث عن مرجعيّة اللغة، والتاريخ، وأسباب النزول، والسياق القرآني، وعلاقة الآيات ببعضها كما في الناسخ والمنسوخ، ومرجعية السنّة والحديث وعلاقتهما بالقرآن الكريم، ومرجعيّة الإجماع والسِّيَر والشهرات، ومرجعية العقل، وغير ذلك.

١ . الفقه القرآني ومرجعيّة اللغة

تحتلّ اللغة أهميّةً فائقة في فهم القرآن الكريم؛ إذ هذا الكتاب نزل متكوّناً من حروف وكلمات وتراكيب تنتسب إلى اللغة العربيّة، ومن الطبيعي أنه ـ مادام قد نزل بهذه اللغة ـ أن تكون هذه اللغة مرجعاً ومُعيناً لنا في فهم مراداته، سواء في آيات الأحكام أم في غيرها.

وكان من المفترض أن يكون هذا الأمر بديهيّاً، على أساس أنّ القرآن استخدم لغة العقلاء في البيان، فيُعرف مراده من لغتهم وطريقتهم في الفهم، إلا أنّ بعض الجدالات وقعت في التراث الإسلامي والمعاصر من الفكر الديني، جعلت مرجعية اللغة قضيّة غير واضحة أو فرضت آليّة معينة للتعامل مع اللغة في فهم القرآن الكريم، وسوف نشرح موضوع اللغة وطريقة التعامل معها باختصارٍ شديد ضمن نقاط، لتكون مدخلاً لتوضيح آليات العمل وضوابطه.

١ . ١ . مرجعيّة اللغة بين البُعد المعجمي والذوق اللغوي

لا تعني اللغة ـ عندما نتحدّث عنها ـ خصوص المعاجم والقواميس، فهذه ليست سوى مساعِدات في فهم النصّ القرآني، من خلال شرحها لبعض استعمالات العرب للكلمة، بل هي في بعض الأحيان مضلّلات؛ وذلك:

أ ـ لأنّ اللغويين المعجميّين قد يقعون في الخطأ أحياناً؛ فإنّ بعض جهودهم تعتمد على الاجتهاد والتحليل، وليست كلّها سماعيةً، فعندما يقول ابن فارس مثلاً بأنّ هذه الكلمة لها أصلٌ واحد، فهذا استنتاجٌ منه وليس سماعاً بالضرورة.

ب ـ كما أنّ المعجميّين يعتمدون على الاستعمالات، ولا يبيّنون مصدر معلوماتهم، فكيف عرفوا هذا المعنى أو ذاك؟ وهنا قد نحرز في كثير من الحالات مصدر

معلوماتهم ـ وأغلبهم جاء بعد القرن الثالث الهجري، بل بعضهم جاء في القرون اللاحقة ـ لكن في بعض الأحيان نحتمل أنّ مصدر المعلومة هو أهل البادية، وقد تختلف لغة أهل البادية عن لغة قريش التي نزل القرآن الكريم بها في معظمه على الأقلّ.

ج ـ لست أريد هنا الدخول في دراسة مستقلّة عن معاجم اللغة وقد كتب حولها الكثير، وتحدّث الباحثون عن أنّ بعض اللغويين كان يخلط بين لُغَويّته التي يفترض أن يكون حيادياً فيها وبين نزعته الكلاميّة والفقهية، فيشرّح الكلمة وفقاً لبناءاته ومذهبه، كما قيل ذلك في الراغب الإصفهاني في مفرداته، حتى أخذ بعض الناس يلاحظ على العلامة الطباطبائي إفراطه في اعتماد مفردات الراغب الإصفهاني في تفسير الميزان متجاهلاً كتب اللغة العربية المعجميّة، والحال أنّ الإصفهاني قد توفّي في القرن السادس الهجري.

بل هناك دراسات نقدية لبعض أهل اللغة والعربية تصل حدّ اتهام بعض النحاة أو المعجميّين أو البلاغيّين بالتدليس والجعل والاختلاق للشواهد النحوية واللغوية، فالموضوع يحتاج للكثير من النقد والتحليل وليس نزهةً أو فسحة.

د ـ ونواجه مع كتب اللغة المعجميّة أزمةً أخرى تتصل بفهم نصوص القرآن والقديم من الحديث الشريف؛ فإنّ اللغة العربية قد طرأت عليها تحوّلات بعد الفتوحات الإسلاميّة نتيجة اختلاط العرب بسائر الأمم كالفرس والروم والبربر والترك والهنود، وعلى هذا الأساس اعتمد كثيرٌ من اللغويين على فهمهم المعاصر لزمنهم، وقد يكون مطابقاً لمعنى الكلمة في العصر القرآني وقد يكون مختلفاً ولو بشكل جزئي.

وهذا ما يعني أنّ معاجم اللغة لا تكفي لخلق وعي لغوي أصيل لفهم القرآن الكريم إلا في بعض الحالات التي هي ليست بالقليلة حيث يحصل اطمئنان من إطباق المعجميّين على معنى كلمة محدّدة بأنه هو معناها في العصر النبوي، فالمعاجم تساعد في فهم الحديث ونصوص القرن الثاني الهجري وما بعد، أكثر ممّا تساعد في القرآن وسنّة النبي. ولهذا وجب أن يحكّم المفسّر ثقافة عصر القرآن دون ما بعده (زمانياً)، وثقافة لغة قريش والحجاز بالدرجة الأولى (مكانياً) كونه نزل بها غالباً على الأقلّ.

١ ـ ٢ ـ كيف نفهم القرآن عبر مرجعيّة اللغة؟!

وعليه، يأتي السؤال هنا: كيف نفهم القرآن الكريم عبر مرجعيّة اللغة العربية إذاً؟

والجواب: إننا أمام سبل ينبغي أن نطرقها لفهم القرآن، وهي تحاول أن تقرّبنا من فهمه، لكن تظلّ احتمالية الخطأ واردة في فهمنا اللغوي في كثير من الأحيان، وهذه السبل التي ينبغي اعتمادها، أذكر منها باختصار ما يلي:

أ ـ الأنس بالعودة إلى كتب المعاجم وسائر فروع اللغة (نحو ـ صرف ـ بلاغة) بشكلٍ مستوعب، وعدم حصر مرجعيّتنا المعجمية بكتاب واحدٍ أو كتابين، والتأكيد باستمرار على الذهاب خلف الكتب الأقدم والأجود منهجياً وفق رؤية علميّة مسبقة.

ب ـ ممارسة الاجتهاد في المعطيات التي تقدّمها كتب اللغة من حيث الشواهد التي يذكرونها، والنظر للشواهد بعين اجتهادية تحليليّة لا بعيون التقليد.

ج ـ الأنس وإدمان مطالعة الكتب والأشعار والنثر العربي القديم حيث يتوفّر، فهذا الوعي الناتج عن الأنس مع اللغة القديمة قد يكون أهم بكثير من مراجعة

المعاجم، فالمعاجم تساعدنا في المفردات، ولكنها لا تساعدنا ـ بالضرورة ـ في التراكيب والبنى السياقية والانصرافات والدلالات الجملية والفقريّة.

المهم جداً هو خلق الذوق اللغوي، وليس التعامل مع اللغة بطريقة هندسيّة جامدة. يجب أن نعيش اللغة كما كان يعيشها العربي بالسليقة، وهذا يعني أن لا يكون أنسنا اللغوي بخصوص تراكيب العلوم النخبويّة التي ظهرت فيما بعد، بل بمتناثر المنقول من كلام العرب كما في مثل كتاب الأغاني لأبي الفرج الإصفهاني.

إنّ فقداننا هذا الأنس سيشوّه فهمنا اللغوي بحيث نصير نفهم بطريقة مختلفة تماماً، فما من عام إلا وقد خُصّ وما من مطلق إلا وقد قُيّد، قد يعني أنّ العرب ليس عندها ـ من الأوّل ـ عام ومطلق بالمعنى الأصولي والفلسفي إلا بقرينة خاصّة، وأنّ نظام بيانها هو نظام البيان الأكثري لا الكلّي، إنّ مثل هذه الفكرة ـ إذا قبل بها الإنسان ـ ستغيّر فهمه للكثير من نصوص القرآن الكريم التي صُوّرت متناقضةً أو بينها نسخ أو غير ذلك.

وعليه، فاللغة ليست معاجم فقط، بل هي تحصيل الذوق اللغوي من خلال مراجعة اللغة والأشعار والأدب والقديم من الكتب والمعاجم، وليس فقط كتب النخب ولو القديمة ككتب الأصول والفلسفة والكلام والفقه والحديث وغيرها وإن كانت مهمةً أيضاً في الجملة. فبذلك يحصل الانسان على اقتراب أكبر من الوعي الاجتماعي والسياقي لطرائق البيان القديمة والتي قد تكون فقدناها بمرور الزمن وعبر عملية التعقيد المبالغ بها.

وإلى جانب هذا كلّه، هناك الأنس بالقرآن نفسه بوصفه الكتاب العربي الأكثر يقيناً عن تلك الفترة، فهو مرجعيّة لغوية من الطراز الأوّل، حيث يمكن أن تساعدنا

بعض كلماته في فهم بعضها الآخر أو في فهم معنى مفردة أو جملة أو سياق في مكان آخر.

١ . ٣ . كيف نقترب من الإحساس بفهم لغوي مطابق لفهم العربي زمن النصّ؟!

من المهم جداً أن يصبح فهمنا للنصوص عفوياً عرفياً، فهذا الأمر متفقٌ عليه أصولياً وفقهياً، لكنّ أم المعارك في كيفية تطبيقه، فكم من أصلٍ نُسب للعقلاء ولا علم لهم به ولا خبر؟! وكم من فهمٍ عرفي نسب لأهل عرف اللغة العربية وهو أبعد ما يكون عنهم؟!

فعندما يتحدّث السيد محمّد باقر الصدر عن الظهور الذاتي والظهور الموضوعي في العصر الحاضر للانتقال منهما إلى الظهور الموضوعي في عصر النصّ، فهذه العمليّة وان كانت صحيحةً من جهة، لكنها لا تشرح لنا كيف حصل الظهور الذاتي؟ وكيف يفترض حصوله للانطلاق به نحو فرضيّة التطابق؟

إنّ دراسة فلسفة تبلور الظهور الذاتي قضيّة معقدة جداً؛ فلعلّ تربيتنا الحاضرة على اللغة وفهمها لعبا دوراً كبيراً في حصول ظهور ذاتي لنا غريب عمّا كان ظهوراً موضوعياً عصر النصّ، فكيف أقيّم الظهور الذاتي عندي؟ هنا المشكلة.

إنّ الظهور الذاتي التطابقي رهينٌ بمدى قرب ذاتي نفسها من ذلك العصر، فكلّما صرت أعيش عصر النص وفضاءه التاريخي وأبتعد عن عصري ونظامه الفكري والبياني، وكلّما سعيت للتماهي مع اللغة وأهلها في تلك الأزمنة.. أمكن لي أن أفترض تطابق أو اقتراب الظهور الذاتي الذي عندي أو الظهور الموضوعي الذي في عصري مع الظهور الموضوعي في عصر النصّ، وإلا كانت دعوى التطابق مجازفة كبرى.

السيد الصدر بيّن التطابق، لكنّه لم يشرح لنا هناك ضمانات هذا التطابق، ولماذا

يكون الظهور اليوم مطابقاً لما مضى؟

إنّ أصالة عدم النقل هي عمليّة افتراضية؛ لأنّ واقع البشر في تطوّر لغتهم يحكي عن اختلافات كبيرة في الفهم بمرور الزمن، ونحن لا نتكلّم في وجود أصل شرعي أو عقلائي يحلّ لنا افتراض عدم التطابق، بقدر ما يهمنا الحديث عن آليات السعي للتطابق الفعلي والواقعي، فأصالة عدم النقل تبرّر لي ـ ظنياً ـ تطابق فهمي مع ذلك العصر، لكنّ السؤال: ما هي الضرورات التي لابد لي من القيام بها لأحصّل فهماً واستظهاراً يسمح منطقيّاً بإجراء أصالة عدم النقل معه.. فلو جاء أنجليزيٌّ حديث عهدٍ باللغة العربية وفَهِمَ من النص شيئاً فلا نسمح له بإجراء أصالة عدم النقل قبل توفّر ذوقٍ لغوي له أوضح وأعمق. وكلامنا في هذه المرحلة بالذات. وكيف نفترض أنّنا حصلنا على الحدّ المطلوب من الذوق اللغوي الذي يسمح بإجراء مثل أصالة عدم النقل؟

وخلاصة القول: إنّ الفهم العرفي ليس مزعمةً أو شعاراً، بل قيمته في دراسة العناصر التي توفّر فهماً عرفياً أقرب إلى زمن النص، وهذه العناصر هي العيش في اللغة والتاريخ والأنس بهما وتذوّق الأدب، واستشعار حياة العرب وثقافتهم وهمومهم ونمط عيشهم، والاندماج في العفوية التفسيريّة، وعدم الجمود على النمط التقعيدي الفلسفي في التعامل مع النصّ..

وهذه كلّها ملفات كبيرة تحتاج لاشتغال ميدانيّ كبير ـ في نظام تعليم اللغة وتاريخ العرب ـ في المؤسّسة الدينيّة؛ لضمان قيامة فقهٍ قرآنيّ سليم.

١ ـ ٤ ـ مرجعيّة اللغة ودورَي: الإثبات والإبطال

وعندما نتحدث عن اللغة ومرجعيّتها في فهم القرآن وأحكامه، فهذا يعني أن نُقرّ

سلفاً بالاحتكام سلباً وإيجاباً لهذه اللغة وأهلها:

أما الاحتكام الإيجابي الإثباتي، فيعني أنّ ما يفهمه أهل اللغة من هذه الآية هو حجّة ومعتبر، وطريقٌ ومعبرٌ لنا لفهم مراد المتكلّم.

وأما الاحتكام السلبي الإبطالي، فيعني أنّ ما يرفضه الفهم اللغوي العرفي ويراه غريباً عن النصّ، فهو مرفوض ولا يشكّل دلالةً.

لكن تبقى هناك مساحة وسطى، وهي فهمٌ لا يرفضه أهل اللغة لكنه لا ينسبق إلى أذهانهم من سماع النص أو قراءته، فهل هو معتبر أو لا؟

لا شك أنه إذا لم يقم شاهد على إرادة المتكلم لهذا المعنى فلا قيمة لهذا الافتراض، لكن لو قام الشاهد على ذلك فما هو الموقف؟ لو قمنا بمقاربة بين آيتين مثلاً لنأخذ منهما معنى، فهذه المقاربة قد تكون على وفق طرائق أهل العرف واللغة في الفهم، لكنهم لم يلتفتوا إليها؛ لعدم انتباههم لعنصر المقاربة نفسه، فهنا هل نأخذ بمثل هذا الفهم أو لا؟

الجواب هو بالإيجاب، فليست العبرة بما فهم العرب والصحابة عصر النص من القرآن بوصفه الحدّ الأعلى للفهم، فلا يصحّ التوصّل لفهم جديد؛ لأنه سوف يكون فهماً لم يعرفه العرب ولا أهل اللغة، بل العبرة بنظام الفهم اللغوي عند أهل اللغة، لا بواقع الفهم اللغوي الذي حصلوا عليه من خلال سماع الآيات الكريمة.

فقد تحصل للإنسان فهومٌ من الكلام جديدة عندما يعيد سماعه، وهذا ليس بخروج عن قواعد الفهم العرفي لأهل اللغة، بل هو تطبيق مجدّد لها؛ لأنّ طبقات النص ودلالاته الالتزامية والتضمّنية لا تظهر دفعةً واحدة، ولا سيما عندما يراد الحصول على معلومات جديدة من خلال عناصر المقارنة والمقاربة والضمّ والجمع

بين الآيات، بحيث يكون فهم العرب آنذاك للقرآن فهماً عربياً لكنّه تجزيئي، لا فهماً لمجموع نصوص الكتاب في لحظةٍ واحدة حول موضوع واحد، وهذا أمرٌ يحصل في مختلف النصوص واللغات، وليس خاصاً بالكتاب الكريم، ولو كان الفهم الأوّلي هو الفهم الأكثري بحيث لا فهم بعده يقدّم فكرةً إضافية، لما كان هناك معنى لأن يتحدّث القرآن عن ضرورة تدبّر العرب والكافرين في القرآن الكريم قال تعالى: ﴿**أفلا يتدبّرون القرآن أم على قلوب أقفالها**﴾ (محمد: ٢٤) بناءً على فهم التدبّر بمعنى النظر والتأمّل.

لكن، ووفقاً للمرجعيّة السالبة لأهل اللغة وعرفهم في فهم النص، يجب أن نميّز بين حالتين:

الحالة الأولى: أن يأتي النص قائلاً: ﴿**فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ**﴾، ثم نوسّع معنى الطعام لكلّ رزق، فهنا يكون الأمر محتملاً، ويحتاج فقط لشاهد.

الحالة الثانية: أن يقول النصّ: ﴿**وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا**﴾، ثم نجعل الغليظ تعبيراً عن المنيّ، فيما الميثاق هو عبارة عن عقد النكاح، فهذا شيء غير منسجم مع اللغة؛ لأنّ اللغة تجعل غليظاً صفةً للميثاق، ولا معنى للتوصيف لو فسّرنا غليظاً بمعنى ماء الرجل.

فهناك فهمٌ لم ندركه لكنّه محتمل، وهناك فهمٌ يستنكره أهل اللغة، فالأوّل ممكن دون الثاني انسجاماً مع مرجعيّة العرف اللغوي.

ومن هنا، فمن يريد طرح تفاسير يسمّيها باطنيةً للقرآن، عليه ـ إذا لم يعتمد طريقة الفهم العرفي التي بيّناها والتي تفتح على معاني كثيرة جداً وليس كما يُتصوّر من أنّها توجب تقليص الثروة القرآنية وشحّها ـ عليه أن يقيم الحجّة على منطقية أو علمية أو

شرعيّة هذه الطريقة التي يعتمدها، أما مجرّد الأحاسيس الباطنية والتفاعلات الوجدانية أو وصول العلم إلى اكتشافٍ ما مع رغبتنا في إثبات جدارة القرآن أو غير ذلك مما تورّط فيه بعض أنصار التفسير الصوفي والعرفاني تارةً والتفسير العلمي تارةً أخرى، والتفسير الاستغرابي ثالثة، فهذه ليست حجّةً ولا تفيد علماً ولا عملاً.

١ ـ ٥ ـ الدلالة اللغويّة بين الإمكان والواقعيّة

إنّ إمكان دلالة النص لغةً لا يعني فعليّة هذه الدلالة وفقاً للفهم العرفي، فمن الممكن أن يراد من (فرعون) القلب القاسي، لكنّ الإمكان هنا لا ينفع في عالم اللغة، بل المطلوب هو أن نحقّق الشواهد التي تدفع بهذا الإمكان اللغوي التفسيري إلى حدّ الفعليّة والظهور والترجيح، ومجرّد أنّ الآخرين لا يوجد لديهم برهانٌ نافٍ بالكلّية لهذا الافتراض الإمكاني لا يعني صحّة هذا الافتراض منطقياً، وهذا أمرٌ مهم جداً وشديد البلوى.

في هذا السياق، وعندما نراجع اللغة نحصل على استعمالات للمفردة الواحدة، وفي سياق ترجيح استعمالٍ على آخر لا يكفي وجود استعمال لهذه الكلمة في معنى معيّن نصّ عليه المعجميّون، بل المطلوب ملاحظة الانسباقات العرفية للجملة وليس الإمكانات الدلالية؛ إذ ليس كلّ إمكان بواقعٍ، كما أشرنا قبل قليل.

ومثال ذلك بعض الكلمات في العربية التي ذُكر أنه جرى استعمالها في معنى معيّن؛ لكنّ هذا الاستعمال نادر التحقّق أو قليل، مثل استعمال كلمة (ثياب) وإرادة القلب منها، فإنّ هذا الاستعمال لو صحّ وجوده في لغة العرب، لكنه نادرٌ جداً، ويحتاج في إجرائه إلى قرينة.

وعليه، فلا يصحّ أن أختار من بين الاستعمالات أيَّ استعمالٍ ينسجم مع قناعتي فأعتبر ـ كما ذكره بعضٌ ـ أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ (المدثر: ٤)، هو الأمر بتطهير القلب؛ لأنّ العبرة ليست بأصل وجود استعمال حتى أقوم باختياره، وإنما في رجحان هذا الاستعمال ومدى غلبته وانسجام السياق معه وما ينصرف إليه اللفظ عند العرب في العادة حيث لا قرينة خاصّة. فالآية تأمر النبي بطهارة ثيابه ونظافتها؛ لأنّ هذا هو الاستعمال الغالب للكلمة والذي يعطيها رجحاناً ما لم تقم قرينة عكسيّة.

وهذا ما نلاحظه على بعض مفسّري القرآن العزيز، حيث لا يخضعون اختيار معنى المفردات على أساس معين، وإنما يذهبون بها ناحية ما يميلون هم إليه، فكأنّهم يمارسون اختياراً للمعنى من بين استعمالات الكلمة؛ لكونه يتناسب مع ذهنيّتهم، دون تقديم مرجّحات لتفسيرٍ على آخر، إلا وجود هذا الاستعمال في الموروث اللغوي وإمكانه الأوّلي في حدّ نفسه، وهذا ليس بمرجّح، وإنما هو يسمح بالافتراض فقط.

١ ـ ٦ ـ الاحتكام اللغويّ وضرورات المنبّه الوجداني

ومن هنا تأتي فكرة المنبّهات الوجدانية الدلاليّة التي تنبّه وتدلّل معاً على أرجحيّة فهمٍ على آخر، فإنّ قضية الظهور العرفي اللغوي حالة ذاتية قد تصبح مجرّد إحساس داخلي غير مبرهن، وهذا ما يدخل الاستظهارات العرفية في فضاء مزاجي ويعطّل من إمكانية محاكمتها سلباً أو إيجاباً.

لهذا نحن بحاجة دوماً إلى ذكر الشواهد والقرائن والمنبّهات التي قد لا تكون دليلاً برهانياً على صحّة الفهم، بل هي مثيرٌ وجداني يلفت نظر الآخر لينتبه وجدانُه

اللغوي إلى ما استظهرته أنا شخصياً، وبهذه الطريقة نخفّف من فوضى الاستظهارات المزاجيّة، ونحاول الاحتكام ـ ولو النسبي ـ إلى معطيات اللغة والسياق والقرائن والشواهد بواسطة الإفصاح عنها لا عيشها فقط.

١ . ٧. أصول الفقه بين الوقوف على مباحث الألفاظ وتكوين نظريّة في اللغة القرآنية

أشير أخيراً إلى ضرورة تكوين الفقيه القرآني نظرّيةً لغويّة خاصة يكتشف من خلالها نظام البيان القرآني، فيدرك لغة القرآن الخاصّة به، فهل في القرآن ترادف أو الترادف فعلٌ عبثي يتنزّه عنه تعالى؟ وهل في القرآن تكرارٌ أو التكرار فعل غير حكيم؟ وهل المجاز والاستعارة والكناية وغير ذلك من أساليب البيان والتعبير والبلاغة موجودٌ في القرآن الكريم أو هذه لا معنى لها بل تحمل الألفاظ على حقائقها دون فرض دلالات من هذا النوع؟ وهل يعتمد القرآن على تقدير محذوف أو تقدير المحذوف اختراع المفسّرين للخروج من المآزق التي وقعوا فيها بسوء تفسيرهم لكتاب الله، كما يذهب إلى هذه النظريات قومٌ من المتقدّمين والمتأخّرين، ليس آخرهم الباحث عالم بسيط النيلي رحمه الله في نظريّته القصديّة؟

لا يمكن للفقيه إلا أن يدرس نظام لغة القرآن وفقاً لخصائص هذا الكتاب وكونه صادراً من الله تعالى، وبناءً عليه قد يخرج بنتائج في النظام اللغوي القرآني بالغة الأهمية.

وليست مباحث الألفاظ في أصول الفقه القرآني خاصةً بنظام المفاهيم والإطلاق والتقييد والعموم والخصوص والإجمال والتبيين وصيغ الأمر والنهي و.. بل من أصول فهم القرآن التي يحتاجها الفقيه جداً هو تحديد موقف من لغة القرآن وسماتها بوصف القرآن كتاباً صادراً من العليّ الأعلى، فهل هي لغة حقيقيّة أو مجازيّة أو رمزية

أسطوريّة أو عرفية عادية أو غير ذلك؟ وهل تعتمد الترادف والمجاز والتكرار والكنايات و.. أو لا؟ فهذا كلّه يؤثر في فهم آيات الأحكام جداً.

خذ مثالاً آية التيمّم التي تكرّر مقطع التيمم فيها بعينه في القرآن مرّتين مع فارق كلمةٍ واحدة فقط، فهل هذا التكرار عبثي أو توكيدي أو لابد أن يكون خلفه تغايرٌ في معاني الآيات أو..؟

وهذا كلّه يعني أنّ جزءاً من بحوث علوم القرآن لا تنفكّ عن عمل الفقيه، ليس فقط مثل بحث النسخ وظهورات الكتاب، بل أيضاً النظام اللغوي القرآني العام وميزاته، فالفقيه القرآني مفسّرٌ أيضاً كما قلنا، لهذا فهو بحاجة إلى نظريّة تفسيرية في الموضوع اللغوي القرآني.

٢ ـ الفقه القرآني ومرجعيّة التاريخ

ما أقصده من مرجعيّة التاريخ هنا هو الاحتكام للمعطيات التاريخية الموثوقة التي تساعد على فهمٍ أفضل للقرآن وآياته الأحكاميّة. ولكي ندرس هذا الموضوع ـ باختصار ـ لابدّ من دراسة أبعاده المتنوّعة.

الأبعاد الثلاثة لمرجعيّة التاريخ في الاجتهاد القرآني

هناك ثلاثة أبعاد لمرجعيّة التاريخ بالنسبة للفقيه القرآني، وهي:

البعد الأوّل: بُعد الترتيب النزولي

من الواضح أنّ القرآن الكريم قد نزل نجوماً وبالتدريج خلال ثلاثة وعشرين عاماً، ومن الواضح أيضاً أنّ ترتيب الآيات والسور القرآنية بهذه الطريقة الموجودة

اليوم في المصاحف، لا تتطابق مع ترتيبها بحسب النزول بإجماع علماء الإسلام، وهذا يعني أنّ هناك ترتيبين للقرآن:

أ ـ ترتيب جمعي، وهو القائم اليوم، والذي يُنسب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه كان يقوم به، فيأمر بوضع هذه الآية في الموضع الفلاني من هذه السورة، وتلك الآية في موضعٍ آخر.

وهناك من قد يناقش في توقيفيّة هذا الترتيب للآيات والسور، ويرى أنه لو أمكننا إثبات ذلك في بعض الآيات والسور، إلا أنّ إثباته في تمامها وأنّ كلّ حرفيات هذا الترتيب توقيفيّة أو حتى منتسبة إلى النبي بدليل علمي أمرٌ صعب جداً.

ب ـ ترتيب نزولي، وهو الترتيب بحسب نزول الآيات زمنيّاً وتاريخياً، وهو ترتيبٌ نفتقده اليوم بوصفه نسخةً شائعة، وحتى لو حاولنا فعله بجمع الآيات بطريقة النزول فإنّ التأكّد من هذا الجمع أمرٌ بالغ الصعوبة في كلّ الآيات، وإن كان ممكناً، بل سهلاً في بعضها، لكثرة الاختلاف والنقاش في تاريخ نزول مجموعة وافرة من السور والآيات، وكثير من وسائل الإثبات غير مؤكّدة.

والسؤال هنا: هل من طرق وإمكانات لتوفير معرفة المتقدّم والمتأخّر أو المكّي والمدني من الآيات الأحكامية أو السور أو لا؟

يوجد هنا طريقان أساسيّان يشتهر الأوّل منهما أكثر، وهما:

الطريق التوثيقي التاريخي: وهو الطريق الذي نرجع فيه إلى الروايات والأحاديث المروية عن أهل البيت والصحابة والتابعين، فيخبروننا أنّ الآية الفلانية نزلت في التاريخ الفلاني أو في مكّة، فيما الآية الأخرى نزلت في التاريخ الآخر أو في المدينة.

وهذا الطريق جيّد ومثمر، لكنّه غالباً ما يعاني من مشاكل:

أ ـ إما من حيث الإثبات الصدوري لمرويّاته عن النبي وأهل البيت والصحابة.

ب ـ أو من حيث الشكّ في كون ما قيل كان عن علم أو عن حدس واجتهاد، كما فيما ينقل عن ابن عباس أو أنس بن مالك، وهما صغيران سنّاً جداً في العصر المدني.

ج ـ أو من حيث كثرة التعارض والاختلاف في تحديد التواريخ أو المكّي والمدني بين هذه المرويّات اختلافاً كبيراً، حتى حاول بعض العلماء أحياناً أن يوفّق بين الاختلافات التاريخية هذه بدعوى تعدّد نزول الآية الواحدة مرتين أو ثلاث على حسب اختلاف عدد الروايات التاريخية في زمان نزولها أو موضعه.

لكن في الجملة تظلّ هذه الطريقة جيّدةً في بعض المواضع على الأقل، وتمنحنا ترجيحاً ولو لم تعطنا جزماً وتعييناً دائماً.

الطريق الاجتهادي المتني: وهو طريقٌ استخدمه أحياناً بعض المفسّرين والعلماء، ويقوم على رصد الآية نفسها أو مجموعة الآيات أو السورة، وتحليل متنها ورسالتها وغرضها وجِهَة نظرها؛ لترجيح تاريخ نزولها، ولو لم يكن بالتعيين، بل بالتحقيب، كأن نقول: نزلت في المدينة لا في مكّة، أو نزلت بعد تشريع الجهاد لا قبله، أو نزلت أواخر العهد المدني، أو نزلت بدايات البعثة أو نحو ذلك.

وعبر هذا الطريق نستطيع ـ أحياناً ـ إبطال روايةٍ في تعيين زمان النزول نقلت عن أحد الصحابة أو التابعين مثلاً.

والتحليل في رصد سياقات ومضامين الآيات ونسبتها إلى بعضها، والسعي لترجيح ترتيب نزولي فيها أمرٌ بالغ الأهمية، ولا يقلّ أحياناً في قوّته الظنية عن القوّة الظنّية الحاصلة من الروايات التاريخية. ومن الضروري تفعيل هذا المنهج الذي إذا التأم مع المنهج الأوّل أوجب تقوية احتمال زمن النزول في بعض الأحيان.

لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما حاجة الفقيه القرآني لرصد ترتيب النزول في الآيات الأحكاميّة؟

والجواب: إنّ الحاجة كبيرة، ويمكن الإشارة لأبرز جوانبها:

أولاً: معرفة المتقدّم والمتأخّر من الآيات، الأمر الذي يساعد في تمييز الناسخ عن المنسوخ أو في التمييز بين النسخ والتخصيص، فلا نقلب الأمور بل نضعها في مكانها الصحيح.

ثانياً: فهم طبيعة البيان التشريعي القرآني، وهل استخدم الأسلوب التدريجي في البيان، كما قيل في تحريم الخمر في الإسلام أو لا؟! إنّ هذا الوعي التاريخي لطريقة البيان القرآني تساعد على تشكيل صورة أجلى لفهم التشريعات في القرآن، وتعطينا أُنساً بنمط هذا الكتاب وطريقته في بيان التشريعات.

ثالثاً: ترجيح تفسيرٍ على آخر أحياناً، فعندما نعرف أنّ هذه الآية نزلت أواخر الهجرة فسوف يترجّح أحد محتملي تفسيرها، وهكذا لو أخذنا فرضية نزولها أوائل الهجرة أو حتى أوائل البعثة، حيث سيترجح تفسيرٌ آخر عندما تتزاحم المحتملات التفسيرية.

هذا هو البُعد الأول من أبعاد مرجعيّة التاريخ في الفقه القرآني.

البُعد الثاني: بُعد السياق التاريخي الخاص، أو أسباب النزول

من الواضح أنّ بعض آيات القرآن الكريم قد نزلت نتيجة وجود وضع معيّن في الواقع استدعى نزولها، وهو ما تعبّر عنه ـ على الأقلّ ـ كلمة (يسألونك) الواردة في القرآن الكريم مرّات عدّة، بل يذهب الدكتور أحمد صبحي منصور إلى أنّ كلّ مرّة جاءت فيها كلمة (قل) في القرآن الكريم، فإنه يسبقها سؤال أو شبهه من طرف

الناس أو المؤمنين أو غير المسلمين، وجاء الجواب للنبيّ ليقول لهم كذا وكذا.

وليس بحثنا هنا في أسباب النزول، وهل كلّ آيات القرآن جاء لها سبب نزول أو لا توجد آية في القرآن كان لها سبب نزول أو أنّ القضية متنوّعة، كما هو الأصحّ والأقرب (والقضية موضع جدل متأخّر شارك فيه الدكتور نصر حامد أبو زيد والدكتور محمد شحرور وغيرهما)[١].

وليس حديثنا هنا عن عدد الآيات التي جاء فيها سبب نزول والتي اختلفوا فيها بين **٥٦٤** آية، كما جاء عند الطبري، و**٦٢٩** آية، و**٨٥٨** آية، و**٨٥٧** آية، و**٩٥٤** آية، وأكثر من ذلك[٢].

إنما نريد أن نرصد تأثير فكرة أسباب النزول على فهم الفقيه لدلالات الآيات القرآنية، مع إشارتنا إلى أنّ أسباب النزول كما يمكن أن تُعرف من خلال التوثيق التاريخي، كذلك يمكن معرفتها من خلال تحليل المتن، ولو من دون معرفة الأسماء والجزئيات في الحالة الثانية.

أسباب النزول بين الدور التفسيري والدور التطبيقي

ما نريد أن نعرفه في سبب النزول هو دوره في فهم الآيات نفسها، إذ هناك سؤالٌ يُطرح حول أنّ معرفتنا بالسياق النزولي هل تساعد على فهم الآيات نفسها، على أساس أنّ العلم بالسبب يساعد على العلم بالمسبّب، أو أنّ هذه المعرفة لا دور لها إلا

(١) وأنصح بمراجعة ما يمكن اعتباره من أهمّ الدراسات التي كتبت حول أسباب النزول، وهو كتاب (أسباب النزول) للكاتب بسّام الجمل.

(٢) راجع: فضل عباس، إتقان البرهان ١: ٢٥١؛ وبسّام الجمل، أسباب النزول: ١٠٩، ١١١، ١٢١.

من حيث التطبيق، عنيت تطبيق الآيات على مصاديق معيّنة في عصر النص واتخاذ موقفٍ من هذه المصاديق تبعاً لدلالة الآية، كما في أسباب نزول آية التطهير أو آية الولاية أو آية إكمال الدين أو آية البلاغ أو غير ذلك مما يكرّس مفهوم الإمامة من وجهة النظر الشيعية مثلاً، فتكون معرفة أسباب النزول لصالح توظيف الآية في خدمة السبب، لا توظيف السبب في خدمة فهم الآية، فأيّ من الخطّين يعطيه التعرّف على أسباب النزول؟

من الواضح أنّ فكرة التطبيق تشكّل مقداراً مؤكّداً لخدمات معرفة أسباب النزول، لكنّ السؤال يدور حول التفسير، فهل يساعد موضوع أسباب النزول في تفسير القرآن وفهمه؟

توجد هنا نقطتا ارتكاز متباينتان، لا بأس بالإشارة إليهما:

١ ـ نقطة ارتكاز ترى ارتباط القرآن بوصفه ظاهرة زمكانيّةً حاصلة في التاريخ وموجوداً حادثاً وليس بقديم، وتعتقد هذه الرؤية بأنّ القرآن والتاريخ المحيط يشكلان ثنائياً لا ينفكّ، فلا يمكن فهم القرآن دون وعي مبرّرات النزول ودون فهم السياق التاريخي العام للعرب وغيرهم في عصر النزول، فالقرآن في نزوله هو كالحديث في صدوره، فكما أنّ سؤال السائل يساعد ـ في الجملة على الأقلّ ـ في فهم جواب المجيب، كذلك الحال في سبب النزول والسياق التاريخي العام يساعدان أيضاً في فهم الجواب القرآني أو العلاج القرآني النازل، ومن ثم فلا يمكن فهم القرآن ـ في كثيرٍ من آياته على الأقلّ ـ دون فهم المحيط التاريخي.

وهذا المحيط التاريخي علينا اكتشافه من الحديث وروايات أسباب النزول تارةً، ومن كتب التاريخ ـ وتاريخ العرب خاصّة ـ أخرى، ومن تحليل النصّ القرآني ثالثة.

٢ ـ نقطة ارتكاز ترى أنّ القرآن الكريم حيث إنه كتاب سماوي للخلائق أجمعين إلى يوم الدين، وحيث إنه بيان ونور وتبيان وعربي مفصح ومعبّر، فلا يمكن أن يكون بياناً لزمان النزول؛ لأنّ المخاطبين آنذاك يدركون الملابسات المحيطة، ولا يكون بياناً لما بعد هذا العصر بحيث تسقط منه قرائن البيان التاريخية والنزولية ويغرق شيئاً فشيئاً في الإجمال.

وهذا يعني أنّ عناصر البيان موجودة في القرآن نفسه، وأنّ أيّة معلومة تاريخية وإن ساعدت في وضوح الصورة إلا أنّها لا تشكّل أساساً في فهم الآية، فالآية كيانٌ مستقلّ له بياناته حتى لو ذهبت كلّ المعطيات الحافة، وإنما أسباب النزول تنفع في الفهم التاريخي للآية دون الفهم الدلالي لها، وتنفع في التطبيق لا في التفسير.

إلا أنّ وجهة النظر الثانية لا يبدو أنها تقوم على دليل علميّ قاطع، فكما أنّ القرآن يعتمد على اللغة ونحن نتصارع اليوم لفهم المفردة أو دلالة الهيئات التركيبة لنفهم الآية، ولا يضرّ ذلك ببيانية القرآن، واللغة التي نبحث عنها هي في نهاية المطاف كائنٌ في التاريخ، كذلك الحال في أسباب النزول والمحيط التاريخي العام الذي اعتمدت عليه الآيات كقرائن حافة وشواهد سياقية.

نعم، عندما يعتمد القرآن على الجزئيات التاريخية المحيطة به بحيث يصبح كلّه كذلك، وهي جزئيات تتلاشى تاريخياً عادةً، وعندما تكون دلالات القرآن كلّها رهينة التاريخ الجزئي، بحيث لا يقدر النصّ لوحده أن يعبّر عن شيء، فهنا قد ندخل في مشكلة البيانية أيديولوجياً، لكنّ الحال ليست كذلك أبداً.

إنّني أعتقد أنّ فهم أسباب النزول تساعد في بعض الأحيان في التفسير وإن كانت في كثير من الأحيان لا تنفع إلا في التطبيق، أي تنفع في توظيف القرآن لا في فهمه،

وكمثال على ذلك آية السعي بين الصفا والمروة، حيث قال تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة: ١٥٨)، فهذه الآية ـ كما يقول بعض العلماء[1] ـ توحي بدلالة الآية على جواز السعي بين الصفا والمروة، مع أنّ هذا السعي واجب، لكن عندما نعرف السبب وأنّه وجود الأصنام في المسعى وقلق المسلمين من السعي بينهما مع وجود الأصنام، نفهم أنّ نفي الجناح في الآية ليس عن السعي، بل عن حالة وجود الأصنام وأنت تسعى، فيختلف فهمنا للآية الكريمة ـ نسبياً ـ إذا صحّ سبب النزول هذا.

البُعد الثالث: بُعد السياق التاريخي العام

أقصد منه أن تكون لدى الفقيه القرآني ثقافة تاريخية عن الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في شبه الجزيرة العربية وفي المنطقة عموماً؛ لأنّ القرآن الكريم جاء ليصحّح الانحرافات القائمة، فكلّما وعينا بواقع المجتمع المحيط، فهمنا نظر الآيات إلى أين يكون.

ولهذا لا يمكن للإنسان أن يفهم جملة من الآيات القرآنية ما لم يفهم ثقافة المجتمع الذي نزلت فيه هذه الآيات، والأديان التي كانت موجودة، والمعتقدات، والعادات، والأعراف، والطقوس و.. ففهم هذا المحيط يعطي وضوحاً أكبر.

وكمثال على ذلك مسألة الشرك والتوحيد، فالقرآن حرّم الشرك ونهى عنه، لكن ما هو الشرك الذي ندّد القرآن به ودان العرب على فعله؟ إنّ فهم عقائد العرب ضرورة كبيرة لفهم مراد القرآن من المنهيّ عنه في الشرك، فهل شرك العرب شركٌ في

---

(١) محمد باقر الحكيم، علوم القرآن: ٣٩ ـ ٤٠.

الألوهية أو الخالقيّة أو الربوبية أو العبادة أو غير ذلك؟ وبفهم السياقات التاريخية سيساعدنا الأمر كثيراً هنا.

وبعض المعلومات التاريخية عن المجتمع المحيط وإن أمكن أخذها من القرآن نفسه، إلا أنّ بعضها الآخر يحتاج لمعرفة تاريخية جيّدة مخارجة للنصّ القرآني.

هذه ثلاثة أبعاد أكتفي هنا بلمحةٍ إليها، تتصل بمرجعيّة التاريخ، وعندما نتحدّث عن مرجعيّة التاريخ فهذا لا يعني أنّه لا يمكن فهم شيء من القرآن الكريم إلا عبر فهم التاريخ، بل يعني أنّ التاريخ يساعد بالتأكيد على فهم ما أجمل من بعض الآيات أو على ترجيح تفسيرٍ على آخر، أو على اتضاح معنى ومدلول إضافي جديد من الآية، أو الإطلالة على زاوية في النص القرآني لم نكن منتبهين إليها أو ما شابه ذلك.

ويبقى أن أشير أيضاً إلى أنّ مرجعية التاريخ التي تساعد أحياناً في تفسير آية أو في تطبيقها أو في تعيين مساحاتها، لا تفرض تقييد الآيات بما نزلت فيه، لقاعدة المورد لا يخصّص الوارد، وهذا ما يستدعي فهماً أوضح لدور التاريخ في التخصيص والتطبيق، وعلاقة هذه القاعدة بقاعدة حجيّة السياق.

مرجعيّة التاريخ بين قاعدة السياق وقانون عدم تخصيص الوارد بالمورد

يوجد في الاجتهاد الشرعي وقواعد تفسير القرآن الكريم قاعدتان مهمّتان هما: قاعدة السياق، وقاعدة عدم تخصيص الوارد بالمورد، ولا بأس بالتوقّف عندهما؛ لتمييزهما عن بعضهما، حيث سيتبيّن أنّ قاعدة السياق حجّة في بعض الموارد ولا يؤثر عليها التاريخ، فيما قاعدة عدم التخصيص ترتبط بالمشهد التاريخي لا سيما المرتبط بأسباب النزول.

أما قاعدة السياق، فهي ـ كما سوف يأتي إن شاء الله ـ كلّ قرينة تسبق أو تلحق أو تقارن الكلام بحيث تؤثّر في ظهوره ودلالاته أو في المراد منه.

ولا شك في حجيّة السياق في الجملة وتأثيره على تضييق دلالة الآية أو توسعته، فلو أخذنا آية الخمس في القرآن الكريم وفصلناها عن سياقها المحيط لأمكن أن تعني مطلق ما يغنم ويكتسب من قبل الإنسان في حياته، إلا أننا عندما نضعها في سياق ما قبلها وما بعدها بل في سياق ذيلها أيضاً، حيث الحديث عن الحرب والجهاد والقتال، فسوف يتغيّر الاستنتاج، لاسيما وأنّ سورة الأنفال التي جاءت فيها آية الخمس سياقها برمّته تقريباً هو سياق الجهاد والقتال والحرب.

وهنا يقول الفقيه القرآني بأنّ هذا السياق وإن أمكن أن يراد معه مطلق الغنيمة إلا أنّه يوجب ترجيح المعنى الخاص للغنيمة ـ وهو غنائم الحرب ـ على المعنى العام، وهو مطلق ما يغنم، ولا أقلّ من أنّ السياق يعيق الاطمئنان بانعقاد الإطلاق في الآية الكريمة.

إنّ السياق هنا يؤثر على المعنى ويكتسب حجيّته من حجيّة القرينة، وهو مقبول من حيث المبدأ.

أما قاعدة عدم تخصيص الوارد بالمورد أو ما يسمّى بقاعدة: العبرة بعموم اللفظ أو الصيغة لا بخصوص السبب، فهي قاعدة تساعد على فكرة خلود القرآن وتشريعاته، وهو ما ورد في بعض الأحاديث عن النبي وأهل بيته من أنّ القرآن لا يموت بموت من نزل فيهم.

وتؤكّد هذه القاعدة أنّ الآية التي تحمل مفهوماً أو تشريعاً لا تقف عند سبب نزولها، أو بتعبير أدقّ: عند من نزلت فيهم؛ لأنّ هذا يعني أنّ القرآن سينتهي بمجرد

ذهابهم، وكأنّ الحكم الذي في القرآن جاء لهذه الجماعة المعدودة المعاصرة لنزوله على النبي صلى الله عليه وآله.

إنّ قاعدة الوارد والمورد لا ترتبط بالسياق القرآني الذي يشكّل عناصر دلالته على المعنى، وإنما ترتبط بالموضوع أو المخاطب الذي جاء القرآن بمناسبته، كما في آيات الظهار أو الإيلاء أو اللعان أو القذف أو غيرها، وهذا في حدّ نفسه لا يشكّل قرينة التضييق والتقييد في الآيات من الناحية الدلاليّة، بعد تجاوز إشكاليّة اختصاص الخطاب بالمشافهين أو المقصودين بالإفهام، وتكريس مبدأ وقاعدة الاشتراك في الأحكام.

لكن قاعدة الوارد والمورد تحتاج لتفصيل، وذلك:

أ ـ لا يصحّ إجراء قاعدة الوارد والمورد إلا عندما يكون اللفظ القرآني في نفسه عاماً، أي هو على مستوى سياقاته ودلالاته وتركيبه يتّسم بالعموم، فهنا نقول: إنّ السبب مجرّد مثير خارجي لنزول النص العام، وليس بموجبٍ تقييداً في الدلالة.

أما لو كان النصّ القرآني خاصّاً في حدّ نفسه، ولم تسعفنا القرائن لتعميمه، فلا يمكن الاستناد إلى قاعدة عموم اللفظ هنا؛ لفرض فقدان العموم، فمثل الآيات الخاصّة بالنبي أو ببقاء المسلمين عنده بعد تناولهم الطعام أو بزوجاته حال حياتهنّ.. لا يمكن القول بأنّ العبرة بعموم اللفظ، بل غاية ما نقول هو أننا نستوحي من هذه الآيات قيماً، لا أنها دالّة على حكم شرعي أبدي، كيف وبموت زوجات النبي يفترض أنه انتهى حكم حرمة الزواج بهنّ لانعدام موضوعه، ما لم يقل شخص بأنّ الحكم ما يزال قائماً، لكنّه ليس محل ابتلاء، فتكون قاعدة العموم هنا خاصّة بالنبي محمد ولا تشمل نبياً آخر، كما لا تشمل أهل البيت النبوي، ولا تشمل مطلق أئمة

المسلمين وأولياء أمورهم.

ب ـ قد تساعد الأحاديث الشريفة على فرض مصاديق جديدة للآيات لم ننتبه لها، كما في آيات الإعراض عن اللغو، والتي طبّقت على حرمة الغناء في بعض النصوص الحديثية، أو على حرمة حفظ كتب الضلال.

والتوسعة من الحديث للقرآن بنحو الحكومة أو غيرها هو ما يسمّى ـ في بعض صوره على الأقلّ ـ بقاعدة الجري والتطبيق، حيث لا تريد الرواية حصر الآية بمورد، بل تريد ـ بحسب لسانها ـ تطبيق الآية على موردٍ جديد.

لكن في بعض الأحيان تكون الآية ذات لسان يقبل العموميّة، فتأتي بعض الروايات لتحصره بما وردت الآية فيه، فيصبح المورد موجباً لتضييق الوارد بمعنى من المعاني، كما في بعض الآيات التي حصرت في الحديث بأهل البيت حصراً بلسان (إنما أراد بها نحن) وأمثاله، ففي هذه الحال التي يتكشّف لنا فيها أنّ النص وإن ورد بلسان عام لكنّه أريد منه الخاص، لا يمكننا تطبيق قاعدة عمومية النص؛ لأنّ عمومية النصّ مفهومٌ لا يقصد منه طريقة التعبير الواردة في النصّ فقط، بل يقصد المفهوم الحاكي عنه التعبير.

فإذا كان النصّ عاماً والمراد من النص هو العموم جدّاً، أمكن تطبيق قاعدة عمومية النص، أما في مثل آية الولاية عندما نريد حصرها ـ لسببٍ من الأسباب وفقاً للتفسير الشيعي مثلاً ـ بشخص الإمام عليّ، أو آية ﴿**أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾ (النساء: **٥٩**)، عندما نريد حصرها بأئمّة أهل البيت وفق المعتقد الشيعي ومشهور التفسير الإمامي، ففي هذه الحال لا يمكن تطبيق هذه الآيات على مطلق أولي الأمر، كما في عصر عدم حضور المعصوم، ولا يمكن تطبيقها على كلّ من

آمن وأقام الصلاة وأتى الزكاة وهو راكع، حتى لو صدر هذا الأمر اليوم.

فعموميّة اللفظ عموميّة بدوية هنا، لكن وفق التفسير الشيعي هي عمومية مشيرة إلى خاصّ، ومعه فيكون سبب النزول ومورد النزول موجبين لتقييد العموم الأوّلي الظاهر من هذه الآيات الكريمة وفق هذا التفسير لها.

من هنا، يجب أن نميّز بين حجيّة السياق وقاعدة الوارد والمورد، ثم نميّز مرّة أخرى في القاعدة نفسها فنخصّص جريانها في كلّ حال حصل لنا فيه عموم في اللفظ مقصودٌ جداً للمتكلم لا مطلقاً.

ج ـ في بعض الحالات قد يأتي النص القرآني في موردٍ ما وبيانه خاص بهذا المورد بحسب الظاهر، لكنّ الفقيه يجرّد النصّ من الظهور الخاصّي، ويرى أنه يقبل التعميم لغير المورد الذي جاء فيه، وبهذه الطريقة يتعدّى الفقيه كلاً من قاعدة المورد وعموميّة اللفظ.

وهنا، لا يصحّ ذلك إلا مع وجود قرائن أو شواهد أو مؤشرات على التسرية والتجريد، أعني تجريد النص من كلّ من مورده ولفظه، ومثال ذلك حكم الربائب حيث ورد في الآية التقييد بأنهنّ اللاتي في الحجور، قال تعالى: ﴿**وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ**﴾ (النساء: **٢٣**)، فإنّ المورد هنا خارجاً ولفظاً مقيّد بحالة اللاتي في الحجور؛ لكنّ الفقيه يقوم بتجريد النصّ عن هذا القيد بحمله على الحالة الغالبة للربيبة، وهي أن تكون في الحجر، وهنا إذا حصل له شاهد على ذلك فهذا جيّد، وإلا فمقتضى القاعدة تقييد الحكم وعدم تعميمه لغير اللواتي في الحجور؛ لاحتمال الخصوصية المعقولة في كونهنّ في الحجر ويعشن مع زوج الأم في بيتٍ واحد.

ومن أمثلة ذلك أيضاً، الموارد القرآنية الكثيرة التي ورد فيها ذمّ المنافقين والمشركين واليهود والنصارى على مسلكيات فعلوها، مثل كتمانهم الحقّ، وتزوير كتاب الله، والافتراء على الله كذباً وزوراً فيما ينسبونه إليه، وعدم أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وتثبيطهم العزائم، ونزعتهم المصلحيّة، وغير ذلك الكثير، فالآيات وإن وردت ـ لفظاً وسبباً ـ في الكافرين والمنافقين، لكنّ الفقيه قد يفهم منها رفع خصوصيّة المورد، ليستنبط من هذه الآيات حرمة الأفعال التي ارتكبوها حرمةً ثابتةً في شريعة الله تعالى.

وهكذا المحرّمات التي نزل العذاب بموجبها على بعض الأقوام أو أرسل بعض الأنبياء لمواجهتها، كالتطفيف في المكيال والميزان وعدم القيام بالقسطاس المستقيم (قوم شعيب)، واللواط (قوم لوط)، بل حتى الأوامر التي تُوجّه للأنبياء أنفسهم يمكن القول بشمولها لغيرهم في كثير من الأحيان، عندما يستظهر الفقيه ذلك ويرفع الخصوصيّة، لهذا تُجعل سيرة الأنبياء والتوجيهات الإلهية لهم بمثابة مرجع شرعي وأخلاقي للعاملين في سبيل الله أيضاً، وما ذلك إلا لفهم روح الفكرة وليس خصوصية المخاطب بها، ولو لفظاً وسبباً.

وقصص الأنبياء جاءت للعبرة والاعتبار كما ذكر القرآن الكريم، والاعتبار يأتي من العبور والتجاوز، أي تجاوزها لأخذ المفاهيم منها.

٣ ـ الفقه القرآني ومرجعيّة القرآن الكريم

يمثل القرآن الكريم مرجعيّةً لنفسه، بمعنى أنّه تساعد آياته ومقاطعه وكلماته على فهم المراد من آيات أخَر منه أو مقاطع أو كلمات، وهذا ما يشكّل منهجُ تفسير القرآن بالقرآن أوسع أطره العامّة.

ولكي نطلّ على هذه القضيّة، يمكننا أن نطرحها ضمن محاور عدّة بارزة، نشير إلى بعضها باختصار، وهي:

٣ ـ ١ ـ قاعدة السياق القرآني أو المرجعيّة القرآنية السياقيّة

تعدّ قضيّة السياق عموماً والسياق القرآني خصوصاً من الموضوعات بالغة الأهميّة في فهم الكتاب والسنّة؛ نظراً لما للسياق ـ بأنواعه وأقسامه ـ من دورٍ دلالي بالغ في إيصال أغراض المتكلّم ومقاصده إلى السامع وتوضيح مراده من كلامه، وهي تشكّل الإطار العام لفهم القرآن عبر القرآن، وهي الحاضن لكلّ من فكرة: المحكم والمتشابه، والنسخ، والتخصيص، والتقييد أيضاً.

ولم يُغفل العلماء المسلمون البحث في قضايا السياق، ولو ضمن عناوين أخرى ومجالات ومسمّيات أخرى، مثل حديثهم عن القرائن وأنواعها من حاليّةٍ ومقالية، ومتصلة ومنفصلة، ولفظية ولبيّة، ومتقدّمة ومقارنة ومتأخّرة، وكذلك مباحث الإطلاق والتقييد والتخصيص والعموم والحكومة والمجمل والمبيّن وغير ذلك. وقد أفاضوا في بحث الكثير من زوايا النظر في هذا الموضوع.

لكنّ هذه الموضوعات لم تطرح تحت عنوان السياق، بل أخذت لنفسها مسمّيات أخَر في علوم التفسير وأصول الفقه الإسلامي.

وقد استخدم العلماء كلمة السياق عَرَضاً في أبحاثهم فقالوا مثلاً: النكرة في سياق النفي أو النهي، أو سياق العلوم. لكنّ هذا لم يكن نتيجة أخذ هذا المصطلح بوصفه عنواناً لمجموعة نشاطات دلاليّة لها ضوابطها ورؤيتها وقوانينها، وإنما جاء عرضاً في التعبير عندهم.

وبصرف النظر عن ذلك، لم نجد اهتماماً متميّزاً بموضوعة السياق القرآني،

والخصائص التي يتمتع بها هذا السياق، فلم يفرد هذا البحث بالدراسة في كلمات الفقهاء والأصوليين، نعم تحدّث علماء القرآنيات عن شيء يتعلّق بالنَّظم، وأنّ الآيات لها نظمها الخاصّ، وتحدّثوا كذلك عن توقيفيّة الترتيب في الآية وبين الآيات وبين السور كذلك، وهذه أمورٌ لها علاقاتها ببحث السياق، تماماً كعلاقة بحث ترتيب النزول وترتيب الجمع بموضوعنا هنا.

لكن في الفترة الأخيرة، ظهرت نظريّة السياق في الغرب على يد فيرث، وأخذت لها مكاناً مرموقاً في الدراسات اللغويّة والأدبية، وظهر هذا المصطلح بوصفه أساساً في عمليّة الفهم اللغوي، فانبرى الكتّاب لدراسته وتحليله.

السياق، تعريفه ومفهومه

لو أردنا أن نعرّف السياق، فنحن لا نجد عند الأصوليّين تعريفاً للسياق، كما أنّهم لم يفردوا هذا العنوان بدراسة مستقلّة حتى يكون لهم اصطلاح فيه، وإن استخدموه في ثنايا كلماتهم كالنكرة في سياق النفي وسياق النظم والكلام المسوق لكذا وكذا، من هنا لا معنى للبحث عن مفهومٍ مصطلح هنا، وإنما يريدون منه معناه اللغوي.

ولهذا، انبرى بعض الباحثين الجدد لتعريف السياق، فذكروا تارةً بأنّ دلالة السياق هي تلك المعاني التي تُفهم من تراكيب الخطاب ويُشعر المنطوق بها بواسطة القرائن المعنوية[١]، وأخرى عرّفوه بأنّه الكلام المتتابع إثره على إثر بعض والمقصود للمتكلم، والذي يلزم من فهمه فهم شيء آخر[٢]، وغيرهما من التعاريف[٣].

---

(١) إدريس حمادي، المنهج الأصولي في فقه الخطاب: ٤٥.

(٢) أشرف الكناني، الأدلة الاستئناسية: ٢٢٠.

(٣) دلالة السياق عند الأصوليين: ٦٢ ـ ٦٣.

لكن ما نرجّحه تعريفاً للسياق بكلّ أنواعه ونضعه لهذا المصطلح، ما يلي: «**السياق هو التركيب اللفظي والمعنوي المولِّد لمجموعة الدوالّ الحافّة بالمفردة أو الجملة، والتي تقدّم مدلولاتٍ مقصودة للمتكلّم ـ ولو ضمناً ـ من خارج دلالة كلّ مفردة على معناها المنفصل المستقلّ لها**».

وميزة تعريفنا هذا أنّه:

أولاً: اعتبار السياق ظاهرة مولِّدة لمجموعة دوالّ في نظام اللغة والمحاورة، ومن ثم كان السياق دالاً، وكانت له دلالة.

ثانياً: اعتبار السياق مجموعة دوالّ لا دالاً واحداً، وهذا ما يجمع كل الدوالّ الحافة بالكلمات (المفردات) من القرائن اللفظية والمقامية والحالية والداخلية والخارجية وغيرها، وعدم الاقتصار على القرائن اللفظية أو على خصوصيّة تتابع الكلمات كما فعلت بعض التعاريف المتقدّمة، حيث أهملت السياقات المقاميّة والحالية وأمثالها.

ثالثاً: إنّ تعريفنا يعطي السياقَ بُعده البشري واللغوي العام، ولا يحصره بالخطابات الشرعيّة كما فعل تعريف العنزي، حيث قال: «إنّها القرائن الدالّة على المقصود في الخطاب الشرعي»[1]؛ لأنّ السياق ليس ظاهرةً شرعية أو خاصّة بالخطابات الشرعية، بل هو ظاهرة بشريّة عامة تجري في التفاهم والتفهيم ونظام اللغة والمحاورات.

رابعاً: إنّنا بهذا التعريف نفصل بين الدلالة المنفصلة لكلّ مفردة والدلالة السياقيّة لها، بمعنى أنّ لكلّ مفردة دلالة على معنى حتى لو نطقنا بها لوحدها، ولها دلالة عندما تقع ضمن جملة على إرادة معنى خاصّ من كلمة أخرى وقعت في الجملة سابقاً

(١) المصدر نفسه: ٦٣.

أو لاحقاً.

فالنوع الأول من الدلالة هو دلالة المفردة الذي لا علاقة له بالنظم والتتابع والترابط، بينما الدلالة الثانية ناتجة عن السياق الذي ربط بين الكلمات والجمل. فدلالة كلمة «يستحمّ» في قولنا: «رأيت أسداً يستحم»، على إرادة الرجل الشجاع من الأسد، هي دلالة سياقيّة؛ لأنّ المفردة لوحدها لا تعطي هذا المعنى، لا مفردة الأسد ولا مفردة يستحمّ، لكن عندما جاءتا في سياق واحد أثرت الثانية في الأولى، وهذا التأثير سياقي؛ إذ لولا التركيب اللفظي المشار إليه لما ولدت هذه الدلالات وهذا التأثير.

خامساً: إنّ قيد «ولو ضمناً» الذي أضفناه يستطيع أن يفسّر لنا دلالة بعض القرائن على مقصود المتكلّم، ولو لم يذكرها في كلامه، لكنّها كانت حافّة بالكلام برمّته، وكان المتكلّم ـ كالسامع ـ ملتفتاً التفاتاً واعياً لقرينيّة هذه القرائن ولانضمامها إلى التركيبة التي قدّمها لنا، وهذا ما يستوعب القرائن المتصلة اللبية، كالقرائن العقلية أو المرتكزات التي يقوم الكلام عليها بين الطرفين، إذ قد لا يشعر المتكلم بهذا النوع من القرائن، لكنّه يكون مقصوداً له ومبنيّاً كلامُه عليه.

سادساً: وعليه، فالسياق هو الحاضنة والبيئة المولّدة لنظام القرائن، ومن ثم يمكن أن يطلق بهذا المعنى على مجموعة القرائن التي أفرزتها عملية التركيب، كما يمكن أن يطلق على البيئة الحاضنة والمولّدة لهذه القرائن نفسها أيضاً.

وبعد هذه المقدّمة العامّة الموجزة، لابدّ من الدخول في مسألة السياق القرآني، فمن الواضح أنّ مسألة السياق القرآني ـ كأيّ قضيّة سياقيّة أخرى ـ تلعب دوراً في فهم مراد المتكلّم، فإنّ الجمع والضمّ لأطراف كلام المتكلّم الواحد يساعد على فهم كلامه

ويوصل القارئ أو السامع إلى مراده.

ويعدّ السياق بهذا المعنى والأخذ به بهذه الطريقة شكلاً من أشكال تفسير القرآن بالقرآن، وقد مارسه النبيّ والأئمة والصحابة كثيراً، فيما أُثر عنهم في كتب التفسير والحديث.

أنواع السياقات القرآنية وتأثيراتها

ولكي نفهم زوايا السياق القرآني ودوره لابد من معالجة أنواع السياق القرآني، وهي:

النوع الأوّل: سياق الآية الواحدة أو السياق داخل الآية

فالآية القرآنية الواحدة لها سياقها التركيبي وغيره، وهذا السياق يساعد في فهم المراد منها، تبعاً لنظام اللغة العام، وقد اعتمد العلماء والمفسّرون على سياقات الآيات بشكل كبير جداً، فنظروا في أوّله وضمّوه إلى آخره، وقاربوا بين الجمل والفقرات في الآية الواحدة وخرجوا بمعانٍ متعدّدة.

وهذا النوع من السياق حجّةٌ معتبر، ويدخل في القرائن المتصلة التي لا ينعقد في الكلام دلالةٌ ولا ظهور من دونها، ومعنى ذلك أنه لا يمكن الاكتفاء بمقطعٍ من الآية الكريمة دون النظر في سائر المقاطع، وفي سباقه ولحاقه ومقارناته في هذا المضمار.

وقد يرتكب الفقيه أو المفسّر (بالتفسير الموضوعي) خطأ هنا عندما يقوم بأخذ موضع الشاهد من الآية الكريمة، ثم يركّز دائماً نظره عليه دون أن يلتفت بعد ذلك إلى السياق وأنه مؤثر في الدلالة، وهذه طريقة لاحظنا أنه وقع فيها غير واحد من العلماء والباحثين. وسأعطي أمثلة:

المثال الأوّل: قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾، فهذه الآية الكريمة جاءت كثيراً في استدلالات الفقهاء للاستناد إليها في إثبات حليّة بيعٍ هنا أو هناك، فكانوا يقولون دائماً: إنّ هذا البيع أو ذاك صحيح؛ تمسّكاً بإطلاق أحلّ الله البيع، وعادةً ما يقتطعون هذه الجملة من الآية الكريمة فينظرون إليها لوحدها.

والملاحظة هنا هي أنّه لو نظرنا إلى سياق هذه الآية الكريمة لرأينا أنه بصدد المقارنة بين البيع والربا، قال سبحانه: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىَ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (البقرة: ٢٧٥).

إنّ هذا السياق يعطي أنّ المتكلم في مقام بيان أصل المقارنة بين البيع والربا، فالأوّل حلال والثاني حرام، وليس في مقام بيان حكم جميع أنواع البيع وتفاصيل أحكامها حتى يكون هناك إطلاق يستند إليه ويرجع في الحالات التفصيليّة.

فهذا مثل قول القائل: لا تقارن شرب الخمر بشرب الماء، فالماء حلال والخمر حرام، فهذا النص لا يريد به المتكلّم تحليل شرب مختلف أنواع المياه، وإنّما يريد المبدأ من ذلك، فالغياب عن سياق هذه الآية الكريمة والناتج عادةً عن أخذ المقطع محلّ الشاهد دون نظر في السياق السابق واللاحق، يفضي إلى أخطاء في الاستنتاج.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿**عَبْدًا مَّمْلُوكًا لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ**﴾، فقد استند العديد من الفقهاء إلى هذه الآية الكريمة لإثبات أنّ العبد لا يملك من أمره شيئاً ولا تنفذ معاملاته وغيرها، بل ولا يَمْلِك أساساً، بل يملكه سيّده.

لكنّنا لو تأملنا في سياق الآية القرآنية، وجدناه سياق ضرب الأمثال، لا سياق

بيان حكم شرعي أو تأسيس قواعد أو مبادئ شرعيّة، قال سبحانه: ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عَبْدًا مَّمْلُوكًا لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ للهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ * وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَىَ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: ٧٥ ـ ٧٦).

فإنّنا لو لاحظنا السياق اللفظي للآية، وضممناه إلى الآية اللاحقة، مع الأخذ بعين الاعتبار قول من قال بأنّ السورة مكيّة، لفهمنا أنّ الله تعالى لا يريد هنا تأسيس حكم شرعي في العبيد، وإنما هو بصدد ضرب مثال لشخصين أحدهما له الفعاليّة والقدرة وثانيهما عاجز غير قادر، وأنّ هذين لا يشبهان بعضهما، فيريد أن يقارن في الآية الأولى ـ كما في الثانية ـ بين الفعل والخمول، وبين النشاط والكسل، وبين العمل والترك، وهذا المثال كما يمكن أن يستقي بنوده من واقعٍ شرعي كذلك ـ لأنّه مجرّد مثال ـ يمكن أن يأخذه من واقع عرفي، فليس في مقام بيان حكم شرعي. وحيثية التمثيل لا تستدعي حكماً شرعياً بل تُشبعُها الحالةُ العرفية الغالبة أيضاً، كما في المثال الثاني، فيصعب مع هذا السياق اللفظي ـ وهو سياق التمثيل إلى جانب السياق الزمني، وهو السياق المكّي المعروف بعدم وجود تشريعات فيه، لاسيما لقضايا من هذا النوع ـ أن نلتزم بأخذ حكمٍ شرعيّ من هذه الآية الكريمة.

إلا أنّه كيف نعرف أنّ الآية الواحدة نزلت كلماتُها معاً حتى تشكّل قرينةً متصلة وسياقاً لفظياً واحداً؟ ألا يمكن أن تكون بعض جمل الآية قد نزلت على حدة وبعض جملها الأخرى قد نزلت في مواضع أخرى، ثم وضعت الجملتان معاً، إما بأمر من الرسول صلى الله عليه وآله أو بغير ذلك؟

الذي يبدو أنهم متفقون على الوحدة النزولية للآية الواحدة، إلا ما يلوح من بعض كلمات العلامة المجلسي والعلامة الطباطبائي من احتمال وضع آية إكمال الدين وإتمام النعمة في الآية الثالثة من سورة المائدة، ووضع آية التطهير في الآية الثالثة والثلاثين من سورة الأحزاب، فما الموقف في هذه الحال؟

توجد هنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يساعد السياق التركيبي نفسه على تقوية احتمال الوحدة النزولية بحيث لا يسمح بافتراض أنهما آيتان نازلتان ثم أُقحمتا في آية واحدة، وهذا ما هو الحاصل عملياً في أغلب إن لم نقل جميع آيات الكتاب الكريم. وفي هذه الحال يجعل المتن نفسه دليلاً على الوحدة النزولية، لاسيما إذا لم تذكر أيّة منقولات تاريخية افتراضاً من هذا النوع.

الحالة الثانية: أن لا يكون الأمر كذلك، وهنا يستند إلى الإجماع وعدم النقل لإثبات الوحدة، وهما دليلان جيّدان في حالة الشك الافتراضي الصرف، أما مع حصول شكّ حقيقي في الأمر فمن الصعب الالتزام بهما، إلا إذا قيل بأنّ حوادث من هذا النوع لو وقعت لأوجبت تغيّراً في معنى الكتاب مما يستوجب تناقلها، فإنها لو صدرت من غير المعصوم لعدّت نمطاً من التدخّل؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى التصرّف في الآية الواحدة الموجب للتأثير على المعنى في الجملة، ولو حصل لتناقلوه، وأغلب الظنّ أن يخالفوا فيه، فلمّا لم نسمع أيّ شيء من هذا النوع عنى ذلك أنّه لم يحصل.

نعم، هذه الظاهرة ـ إشكاليّة الوحدة السياقية الاتصالية للآية الواحدة ـ يمكن أن تظهر بقوّة عندما يحصل اضطراب في تحديد الآية الواحدة، فهناك بعض الآيات التي وقع فيها نقاش على مستوى حجمها بحيث عدّت ثلاث آيات آيةً واحدة كآية

الكرسي، ولهذا اختلف العلماء في عدد آيات القرآن الكريم تبعاً للاختلاف الذي من هذا النوع، وهنا إذا أحرزنا أنّ هذه الآيات الثلاث هي آية واحدة أو أحرزنا العدم فلا بأس، وإلا نأخذ بالقدر المتيقّن كونه آيةً واحدة، ولا نستطيع حينئذٍ افتراض أنّ ما زاد داخلٌ في تلك الآية الأولى.

لكنّ هذا الشك يؤثر على فهم الآية الأولى نفسها بحجمها الأصغر؛ لأنّ احتمال وحدتها مع الآيتين اللاحقتين معناه أنّ هاتين الآيتين صارتا بمثابة القرينة المتصلة المحتملة، فكأنّنا نشكّ في وجود قرينة متصلة بالآية الأولى؛ لأنّه على تقدير اندراج الآيتين اللاحقتين بها صار الاتصال حتمياً، وإلا وقع الانفصال مع عدم إحراز الوحدة النزولية على أيّ حال بين الآيات الثلاث، ومع الشك في الاتصال يقع الإجمال، بمعنى ضرورة الأخذ بالقدر المتيقن من دلالة الآية الأولى على تقدير وجوده، وإلا أوكل علمها إلى الله تعالى.

والأرجح أنّ سياق الآية الواحد حجّة؛ لوحدة النزول في العادة، ولو حصل شكّ حقيقي فالموقف هو ما تقدّم.

النوع الثاني: السياق المقطعي، أو السياق بين مجموعة آيات

ويقصد بهذا السياق اعتبار مجموعة من الآيات مقطعاً واحداً والأخذ بسياق هذا المقطع، فبعد أن كانت كلمات الآية تفسّر في ضوء سائر أجزائها، صارت الآية الواحدة كلّها هنا تفسّر في ضوء سائر الآيات في المقطع الواحد، فهل هذا السياق حجّة اتصاليّة أو لا؟

هنا يمكن فرض صورتين:

الصورة الأولى: أن نحرز أنّ هذا المقطع المفترض، له وحده نزولية إما من قرائن

داخليّة فيه تؤكّد وحدته النزوليّة أو من دليل خارجي كأدلّة أسباب النزول ونحو ذلك إذا كانت أدلّةً معتبرة.

وفي هذه الحال من الطبيعي أن يكون لهذا المقطع سياقٌ حجّة؛ لأنّ الوحدة النزوليّة تؤمّن اعتبار كلّ آيات المقطع جزءاً من شخص الكلام، وهذا ما يعني أنّ كلّ آية هي قرينة متصلة في حقّ الآية الأخرى، واتصال القرينة كفيل بتحقيق حجيّة السياق الاتصالي كما قلنا سابقاً.

الصورة الثانية: أن لا نحرز أنّ هذا المقطع المفترض، له وحدة نزولية، لا من قرائن الداخل ولا شواهد الخارج، وفي هذه الحال تارة نتأكّد من أنّهما لا يشكّلان نزولاً واحداً رغم اجتماعهما في المجمع القرآني مع بعضهما، وأخرى نشكّ ونحتمل ذلك كما نحتمل عدمه.

ففي الحالة الأولى: من الطبيعي ـ بصرف النظر عما سيأتي ـ أن لا تكون هناك أيّة علاقة قرينيّة اتصاليّة لكلّ من المقطعين أو الآيتين في حقّ الآخر؛ لأنّ المفروض أنّ كل آية نزلت لوحدها فكيف نفرض الوحدة السياقيّة الاتصاليّة؟!

أما في الحالة الثانية، فصحيح أننا لم نتأكّد من الوحدة السياقيّة الاتصالية، إلا أنّ شكّنا في الاتصال والذي نشأ من التتالي الموجود الآن في آيات الكتاب مع استشراف طبيعة المعنى الذي يحتمل الاتصال.. هذا الشك يرجع إلى الشك في قرينيّة هذا الموجود أو إلى الشك في القرينيّة المتصلة، وفي هذه الحال لا ينعقد ظهور في الكلام لو أردنا حذف هذا المقطع على تقدير الوحدة السياقية النزولية للمقطعين، وهذا ما يفرض الأخذ بالقدر المتيقن من دلالة الآية والذي يأخذ بعين الاعتبار الآية الأخرى.

وهذا التأثير اثنينيّ الطرف، أي يشمل الآية الأولى والثانية معاً، فلو كانت إحدى الآيتين لو اتصلتا تفرض تقيّد دلالة الآية الأخرى، فالمفترض جعل القدر المتيقّن هو الدلالة المقيّدة؛ لأننا لا نحرز ما هو أوسع من هذا المقدار؛ إذ على تقدير الاتصال النزولي يكون المقيَّد هو المراد، وعلى تقدير عدمه يكون ظاهر الكلام عاماً، ومع التردّد في دلالة الكلام بين العام والخاص نأخذ بما هو مؤكّد؛ للشكّ في انعقاد الظهور في العام بعد فرض احتمال القرينة المتصلة به.

وفي بعض الأحيان قد لا تتردّد المسألة بين الأوسع والأضيق في الدلالة، بل بين متباينين، وهنا لا مفرّ من الالتزام بالإجمال والانتقال إلى مراحل دلاليّة أو حلول أخرى في الموضوع.

النوع الثالث: سياق السورة

طُرحت فكرة سياق السورة في كلمات المتأخّرين من الباحثين كالدكتور محمد عبد الله دراز[1] وأنصار التفسير البنائي ـ كالدكتور محمود البستاني ـ الذين اعتبروا أنّ كلّ سورة في القرآن الكريم لها هيكلها الخاصّ ونظامها ومكوّنها الذي يعبّر عن وحدةٍ تجمعها رغم تعدّد مقاطعها واختلاف نزولها، فآخر السورة يحكي عن أوّلها، ووسطُها يرتبط بطرفيها. وقد كان لدى القدماء محاولات ميدانية قد توحي بفكرة من هذا النوع كما نجد في مثل تفسير مجمع البيان للطبرسي والتفسير الكبير للرازي. وقد يُطلق على النظر في السورة الكاملة بوصفها مكوّناً متكاملاً ذا وحدة موضوعيّة عنوان: (فقه السورة القرآنية).

ولإثبات السياق المتصل بالسورة سبيلان هما:

---

(١) انظر له: النبأ العظيم: ١٥٤ ـ ١٥٥.

السبيل الأوّل: الملاحقة الميدانية للسور بحيث يحصل للباحث اطمئنان بالوحدة هذه.

وهذه المراجعة الميدانية فيها مشاكل متعدّدة، ودونها عقبات لإثبات قاعدة عامة في كلّ السور، فإنّها لو صدقت في بعض السور التي نحتمل أنها نزلت كلّها نزولاً واحداً، لكانت شاهداً على الوحدة النزوليّة للسورة كما هي الحال في سورتي يوسف والدهر، وكثير من قصار السور، دون إمكانية إثبات الوحدة السياقية مع تعدّد النزول؛ لأنّ ما نريده هنا هو إثبات الوحدة السياقية للسور كلّها مع تعدّد النزول، وإلا لم يقدّم هذا الطرح أيّ جديد.

فلابد هنا من إثبات أنّ كلّ السور القرآنية بلا استثناء تخضع لهذا المنطق دون استخدام أساليب الضمّ والترقيع التي قد يبتلي الباحث بها هنا، فإنك لو أتيته بأيّ تركيبة قد يصطنع لها في ذهنه صورةً تكامليّة، إنّ مثل هذا الذهن الأيديولوجي يمكنه أن يعطي كلّ سورة ـ مهما شكّلناها له ـ وحدةً سياقية، الأمر الذي لا يخضع لمعطيات علمية ولغوية واضحة في كثير من الأحيان.

أضف إلى ذلك موضوعاً لابد من طرحه، وهو: مَنْ أمر بوضع الآيات في مواضعها؟ الرسول أو المسلمون؟

فإذا بُني في الدراسات القرآنية على أنّ ذلك كان من المسلمين أنفسهم فيما رأوه من مصالح ومقاصد في الصدر الأوّل، فإنّ هذا يهدم فلسفة وحدة السورة؛ لأنّ فعلهم هذا ليس حجّةً علينا، ولا يكشف بالضرورة عن وجود قصدٍ إلهي بترتيب السورة حتى ننسب نتائج هذا الترتيب إلى الله تعالى نفسه، فنظريّة سياق السورة أو التفسير البنائي يجب أن تثبت هذا الأمر مسبقاً.

وأما إذا كان الواضع هو الرسول، مما ينفتح معه احتمال مجال التوجيه الإلهي في ذلك، كما ورد هذا الأمر في بعض المرويّات التاريخية، فإنّه يصبح أمر سياق السورة أسهل، فيما لو أمكن إثبات أنّ كلّ الآيات والمقاطع قد تمّ ترتيبها عن طريق الوحي الإلهيّ للنبي، بحيث أثبتنا أنّ تعمّد هذا الترتيب من النبيّ كان بوحي إلهي يهدف إلى قصد جعل السورة وحدةً اتصاليّة حقيقيّة، ولو لم تكن وحدةً اتصاليّة نزوليّة، وهذا موضوع بالغ الأهميّة جدّاً، ولولا بناء بحثنا هنا على الاختصار والتكثيف، لخضنا في محتملات هذا الموضوع وفروعه، فليلاحظ جيّداً.

النوع الرابع: السياق القرآني العام، معانيه ودلالاته

ويمكن طرح أكثر من تصوّر حول السياق القرآني العام هنا، وذلك كما يلي:

١ ـ أن يُقصد بالسياق القرآني العام اعتبار كلّ آيات الكتاب الكريم بمثابة قرائن متصلة محكومة بنصّ واحد صدر من شخص واحد في مجلس واحدٍ. وبهذا تتأثر كلّ الآيات القرآنية ببعضها، ولا ينعقد لأيّ آية ظهور إلا بضم كلّ الآيات ذات الصلة إليها.

ويتفرّع على هذا التصوّر أنه لا يمكن ممارسة تفسير تجزيئي للقرآن الكريم بالطرق المألوفة لدى كثير من المفسّرين، وهي تلك الطرق التي تنظر في الآية وما قبلها وما بعدها، وأحياناً تطلّ على بعض الآيات ذات الصلة، بل لابد أن تفهم كلّ آية في سياق مجموع آيات الكتاب، ويغدو التجزيئي قريباً من الموضوعي بمعنى من معاني الثاني.

إلا أنّ اعتبار النصّ القرآني وحدةً اتصاليّة بهذا المعنى يحتاج إلى إثبات؛ لأنّه يحوّل القرآن من خطاب إلى كتاب، فيلغي فيه خصوصيّة النجومية النزوليّة والبُعد الخطابي

والحواري والشفوي الذي جاء فيه، فالنزول التدريجي للقرآن الكريم على شكل مقاطع متفرّقة لها سياقاتها الخاصّة يحول دون افتراض تحوّله فيما بعد إلى سياق اتصالي واحد بهذا المعنى الذي يشبه تأليف شخص لكتاب ثم نشره دفعةً واحدة في الأسواق.

ويشهد لذلك ظاهرة النسخ وظاهرة التدرّج في بيان الأحكام، فلو تعاملنا اليوم مع القرآن الكريم بوصفه وحدةً اتصاليّة بهذا المعنى للزم فهم ظاهرة النسخ على أنها شكلٌ من أشكال الإضراب لا غير! ولم يعد هناك معنى لفكرة التدرّج القرآني في بيان الأحكام.

٢ ـ أن يُقصد بالسياق القرآني العام، تفسير القرآن بالقرآن، وهذا المعنى مقبول؛ لأنه مقتضى قانون الفهم اللغوي العقلائي لأيّ كلام يصدر من متكلّم عاقل حكيم، فإذا كان هذا المتكلّم هو الله سبحانه، فمن الطبيعي ـ حيث لا تناقض في كلامه، وحيث لا تغيّر في علمه ـ أن يكمل كلامُه كلامَه الآخر، وتتحوّل الآيات والسور والمقاطع إلى مداميك مكمّلة لبعضها بعضاً، لا بمعنى الوحدة الاتصاليّة التي أشرنا إلى صعوبة إثباتها في كلّ الآيات، بل بمعنى الوحدة المجموعيّة التي تعني أنّ آيةً ما أو سورةً ما أو مقطعاً ما يفيد معنى، وبمعرفتنا إرادة المتكلّم هذا المعنى نستطيع فهم مراده من كلامٍ آخر له، لا تحقّق ظهور الكلام في مكان آخر كما هو مقتضى القرينة المتصلة، فالكلامان ينعقد فيهما ظهور، غايته يكون أحدهما شاهداً على المراد من الآخر أو موضحاً لمقصود المتكلم من الكلام الآخر، تماماً كما في تعاملنا مع الأحاديث النبويّة، حيث يُجعل حديثٌ ما بمثابة القرينة المنفصلة الموضحة للمراد من الحديث الآخر.

٣ ـ أن يُقصد بالسياق القرآني العام، الدوافعُ والأغراض التي جاء القرآن لها أو استجابةً لموجباتها، بحيث تحكم على فهمنا لدلالاته وتشكّل إطاراً لحركته، فمثلاً إذا اعتبرنا أنّ القرآن الكريم جاء لغرض الهداية لا لغرض بيان كلّ العلوم والفنون، فإنّ هذا السياق (في الأغراض) سيؤثر على فهمنا للنصوص وكيفيّة استنطاقها.

وهذا المعنى للسياق العام صحيح ومعمول به في مختلف الميادين؛ لأنّ الأطر العامّة التي تحيط بمجموعة نصوص نزلت خلال مدّة زمنيّة معيّنة، يمكنها أن تؤثر في تفسير مجموع هذه النصوص ولو لم يكن بينها وحدة اتصاليّة.

وفي هذا الإطار، تأتي النظريّة المعاصرة في فلسفة الدين والكلام الجديد (حدود الدين أو توقّعات البشر من الدين) فإنها ـ إذا صحّت ـ تؤثر على فهم النص ومراداته وغاياته.

كما وفي هذا الإطار تأتي فكرة أنّ القرآن جاء لبيان الأحكام الإلهية أو الأعمّ منها ومن الزمنيّة، وأنّه هل هو خطاب ما فوق زمكاني أو مزيج من الخطاب الزمكاني والمتعالي، كما ذهب إلى القول الأخير غير واحد من الباحثين، من أمثال الدكتور نصر حامد أبو زيد.

٤ ـ أن يُقصد بالسياق القرآني العام، كما ذكره بعضٌ، العرفُ الاصطلاحي الخاصّ للقرآن الكريم، فإنّ اللفظ إذا غلب في القرآن الكريم استخدامه في معنى اصطلاحي خاصّ (أهل الكتاب مثلاً..)، فإنه عندما يأتي في موردٍ معيّن فلابدّ من حمله على هذا الاصطلاح القرآني والعرف القرآني ما لم يقف شاهد معاكس لذلك.

ويستند بعضهم في ذلك إلى الاستقراء، حيث نقوم بتقرّي القرآن وآياته، فإذا وجدنا حالةً عامّة مطّردة أفدنا منها في حلّ الموضع المشكوك أمره، ويكون هذا من

مصاديق تفسير القرآن بالقرآن. وهذا ما يسمّيه بعضهم بـ (كلّيات الألفاظ)، ومثّلوا له بلفظ الغلبة.

وإلى جانب كلّيات الألفاظ، هناك ما يعرف بكلّيات الأسلوب أو عادات القرآن، ومثّلوا لذلك بأنّ أسلوب القرآن قائم على استخدام الترهيب عند استخدام الترغيب وبالعكس[1].

وهذا المعنى للسياق يمكن قبوله حيناً، لكنه غير مقبول في أحيان أخرى، وذلك أنّ هنا حالات:

أ ـ لابد من ملاحظة الآية أو الكلمة التي نريد الاستعانة بهذا النوع من السياق لفهمها، وذلك من حيث تاريخ النزول، فإنّه من الممكن جداً أن يكون القرآن الكريم في الآيات التي نزلت في بداية الدعوة الإسلاميّة قد استخدم المفردات بطريقتها المعهودة دون وضع اصطلاح جديد، ثم بعد ذلك جاء الاصطلاح، فإذا كانت الآية مورد البحث مما نزل في بدايات البعثة فقد يكون من الصعب أن نسرّي الحكم لها نتيجة غلبة الاستخدام في آيات أخَر، على عكس ما لو كانت الآية قد نزلت بعد تبلور المصطلح وتحوّله إلى حقيقة جديدة في النظام اللغوي القرآني، كما لو نزلت أواخر العهد المدني، ففي هذه الحال يصبح السياق العام قرينة مرجّحة للحمل على المعنى المصطلح.

وبناء عليه، لا يصح تغييب الجانب التاريخي في هذا الموضوع. ومن أمثلته النصوص التي تحدّثت عن الجهاد وكانت قد نزلت في مكّة المكرّمة، أي قبل تشريع الجهاد على المسلمين.

---

(١) السياق القرآني وأثره في التفسير: ١٢٢ ـ ١٢٦.

وضمن هذا السياق، يأتي البحث الأصولي المعروف ببحث الحقيقة الشرعيّة، وهو بحثٌ بالغ الأهميّة من حيث متابعاته الميدانيّة والتاريخيّة في زمانيّات حصول التحوّل في المصطلحات في التاريخ الإسلامي والعصر النبويّ؛ فكثيراً ما أُسقطت فهومنا المتأخّرة للمصطلح والتي تبلورت ضمن التراث والثقافة الإسلاميّة بمرور الزمن.. أُسقطت على النصوص القرآنية والنبويّة، وسبّب ذلك إرباكاً في بعض المجالات، بينما لو عدنا إلى تاريخيّة تحوّل المصطلح من اللغة العربيّة إلى اللغة القرآنيّة لربما اكتشفنا أنّ الحلّ يكمن في العودة إلى المدلول الأصل والأساس في اللغة، وأنّ القرآن استخدم الكلمة بحسبه، لا بحسب المصطلح الإسلامي الذي تبلور بمرور الزمان، وربما يكون من أمثلة ذلك كلمة الزكاة والإيمان والإسلام والصلاة والصلاة على النبي والفسق والكفر وغير ذلك.

ولهذا، فمن أهمّ أدوار الفقيه القرآني هو دراسة تحوّلات المفردات في الاستخدام القرآني، ومحاولة التحرّر من الاستخدامات اللاحقة زمناً للعودة إلى الاستخدام في فضاء اللغة الأصليّة وفضاء التراكيب القرآنيّة نفسها، وهذا باب قد يفتح على حلول كثيرة في مجال تصويب فهم الكتاب الكريم.

ب ـ من الضروري هنا ملاحظة السياق الموردي والداخلي والقريب من الآية؛ لأنه قد يحظى بأولويّة على السياق العام، فلو كان سياق الآية نفسها أو سياق المقطع يرجّح افتراضاً في التفسير، فمن غير الصحيح تجاهل هذا السياق الحافّ لصالح سياق بعيد نسبياً؛ لأنّ قرينية السياق الداخلي أقوى من قرينية السياق البعيد عادةً، ما لم يكن السياق البعيد شديد الرسوخ في الوعي العام، بحيث يشكّل قرينة متصلة لبيّة، ولا تكون دلالة القرينة القريبة بتلك المثابة مثلاً.

ومما تقدّم كلّه، نعرف أنّ الفقيه القرآني لا يمكن أن يدرس من القرآن الكريم آيات الأحكام خاصّة، دون أن يملك ثقافةً تفسيرية شاملة، يتمكّن من خلالها معرفة أغراض القرآن ومصطلحاته ومزاجه العام، ليضع الفقه في الموضع الطبيعي من المنظومة القرآنية، ولا يبتر نصوص الأحكام عن مجمل النصوص الدينية القرآنيّة، وكأنّه لا صلة بين الإثنين.

ونكتفي بهذا القدر من موضوع المرجعيّة القرآنية السياقيّة، لننتقل إلى موضوع آخر يتصل أيضاً بمرجعيّة القرآن في الاجتهاد القرآني نفسه.

٣ ـ ٢ ـ النسخ في القرآن الكريم

الحديث عن النسخ ـ بوصفه ظاهرةً تشريعيّة ـ وقع بصورة مطوّلة ومتفرّقة محلاً لنظر علماء القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وكان له محلّ في علمَي الأصول والكلام أيضاً، ومن هنا اتخذت له جوانب متعدّدة عولج كلّ جانب منها في علمٍ من هذه العلوم الأربعة (القرآنيات، والحديث، وأصول الفقه، والكلام).

وأهميّة البحث عن ظاهرة النسخ تعود ـ فيما يبدو ـ إلى أنّ الباحث لا يتمكّن من الخروج بنتيجة قرآنية تشريعيّة ما لم يكن له اطّلاع على تطبيقات هذه الظاهرة (النسخ) في القرآن الكريم، فهي تماماً كالبحث عن المخصِّص الذي هو شرط في إمكان الأخذ بالعام بناءً على التمييز بين النسخ والتخصيص بالمخصّص بالمنفصل اللاحق زمناً. وقد دلّت جملة من الروايات على عدم القدرة على تفسير القرآن واستخراج الأحكام منه ما لم تكن عند الإنسان معلومات كافية حول النسخ الوارد فيه.

وعلى أية حال، فمجمل ما أفيد عندهم حول هذه الظاهرة يمكن ذكره موجزاً في

جهات من البحث:

٣ـ٢ـ١ـ حقيقة النسخ

مفردة النسخ من المفردات التي كان لها ـ إلى جانب مدلولها اللغوي الأوّلي ـ مدلولٌ ثانوي اصطلاحي؛ لأنّها عندما دخلت في الظاهرة القرآنية واُخضعت للبحث العلمي اتخذت شكلاً مضمونياً محدّداً يرجع في روحه إلى المعنى اللغوي.

أ ـ أمّا المعنى اللغوي، فالمستفاد من كتب اللغة أنّ النسخ له عدّة معانٍ: الأوّل: الاستكتاب. والثاني: النقل والتحويل ومنه تناسخ المواريث. والثالث: الإزالة أو إبطال الشيء وإقامة آخر مقامه، أو إزالة الشيء بشيء آخر يتعقّبه على اختلاف تعبيراتهم الواردة، إذ يقال: نسخت الشمسُ الظلَّ إذا أزالته.

وقد قيل: إنّ المعنى الأخير كثر استعمال النسخ فيه عند الصحابة والتابعين، ومن هنا اُطلق على المخصِّص والمقيِّد اسم الناسخ، خصوصاً في التفسير المنسوب إلى ابن عباس؛ فإنّ التقييد والتخصيص نحوٌ من الإزالة ولو الجزئيّة. ولعل المراجع لهذه المعاني الثلاثة يجد أنّها تعود ـ بحسب الروح ـ إلى مضمون واحد.

ب ـ وأمّا المعنى الاصطلاحي، فقد أفيد في صياغة تعريفه بيانات أبرزها ثلاثة:

البيان الأوّل: ما لعلّه المشهور، وذكره السيد الطباطبائي في تفسير الميزان، من أنّ النسخ عبارة عن الإبانة عن انتهاء أمد الحكم وانقضاء أجله[١].

البيان الثاني: ما ذكره أمثال السيد الخوئي، من أنّه رفع أمرٍ ثابت في الشريعة المقدّسة بارتفاع أمده وزمانه[٢].

---

(١) انظر: الميزان ١: ٢٤٩.

(٢) انظر: البيان في تفسير القرآن: ٢٧٧ ـ ٢٧٨؛ ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٢٨.

البيان الثالث: ما أفاده مثل المحقّق الخراساني، من أنه رفع الحكم إثباتاً ودفعه ثبوتاً[١].

وهذه البيانات الثلاثة ترجع ـ حسب الظاهر ـ إلى روح واحدة أريد الكشف عنها وإن كان المجال مفتوحاً للملاحظة عليها من ناحية فنيّة، كما تطرّق له جماعة، إلا أنّ المراد هو أن النسخ له بُعدان:

بعدٌ ثبوتي، ويتلخّص في أنّ الحكم منذ تحقّقَ في عالم الجعل والإنشاء كان محدّداً بحدوده الزمانية الخاصّة، وبالتالي فإنّه بصورة طبيعيّة سوف يزول وجوده في ذلك العالم بارتفاع تلك الفترة وانقضائها.. ومجرّد ارتفاعه عن رتبة الفعليّة دون المرتبة الإنشائية لا يكون نسخاً.

وبُعدٌ إثباتي، ويتلخّص في أنّ الذي يبدو إثباتاً في النسخ هو أنّ هناك رفعاً للحكم الذي كان ثابتاً وإلغاءً له. ولهذا توجد مفارقة بين عالمي الإثبات والثبوت؛ فإنّ ما يُبديه عالم الإثبات هو عمليّة رفعٍ للثابت، وأمّا واقع الأمر وعالم الثبوت فهو ارتفاع ذاتي يحسن تسميته بالدفع، فالحكم بالنسبة لي كأنه بالنسخ قد ارتفع، ولكنّه بالنسبة إلى الله كأنّه بالنسخ قد انتهى أمده الذي حدّد له من الأوّل.

وهذه القضيّة لابد من الانتباه إليها؛ لأنّ تشوّشها يوجب الوقوع في محاذير عديدة من وجهة نظرهم.

هذا ما طرحه العلماء، أما ما نفهمه نحن من تحليلنا للظواهر التشريعيّة في القرآن الكريم فهو أنّ النسخ ظاهرة تشريعية عامّة تلتقي عند عنوان واحد، وهو قيام المشرّع بوضع حكم في دائرة معيّنة كانت مشمولةً سابقاً لحكم آخر، ولو كان الحكم الآخر

---

(١) انظر: كفاية الأصول: ٢٣٩.

السابق ظاهريّاً بمعنى من المعاني، ولتوضيح نظريّتنا في النسخ فإننا سوف نقسّمه إلى قسمين:

القسم الأوّل: النسخ الخارجي، وهو نسخ الحالة السابقة التي كان ظاهر المشرّع أنه قد غضّ الطرف عنها، وهذا القسم يشمل ظهور التشريعات الإسلامية بشكل تدريجي بعد أن كانت غير موجودة، بل كان يحلّ مكانها ممارسات البشر وجري الناس عليها بطريقةٍ ما، إما مأخوذة من الأعراف والتقاليد، أو من الديانات السابقة، أو من بناءاتهم العقلائية ونحوها.

فكلّ تعديل أتت به الشريعة الإسلاميّة على واقع سابقٍ يظهر سكوتها عنه في المرحلة السابقة فهو نسخ، لا سيما مع وجود المنسوخ في الشرائع السابقة. وهذا ما أُسمّيه النسخ الخارجي، وهو النسخ الذي تمارسه الشريعة القرآنية في حقّ ما هو خارج عنها، فتلغيه وتمسحه لتضع مكانه شريعةً أخرى وحكماً أخر.

القسم الثاني: النسخ الداخلي، وهو الذي يكون في داخل الشريعة الواحدة، وينطلق من الضرورات الزمكانيّة.

وهذا النسخ تارةً يكون كلياً للحكم السابق في الزمان اللاحق، وهو المسمّى بالنسخ بينهم، وأخرى يكون جزئياً للحكم السابق في الزمان اللاحق، وهذا هو التخصيص والتقييد والحكومة المضيِّقة إذا جاءت هذه في زمن لاحق بدليل منفصل غير متصل، وكان ورودها بعد الابتلاء بموردها، وهذا في نظري نسخٌ، لكنّه جزئي، وأما إطلاق دعوى كونه بياناً للعام أو المطلق، فقد ناقشناه في محلّه من كتابنا (حجية السنّة في الفكر الإسلامي).

فالنسخ حالة تعبّر عن كيفيّة استجابة المشرّع لضرورات التدريجية والزمكانية في

تشريعه، فيُصدر ـ مثلاً ـ الأحكام بشكل تدريجي، كأن يسنّ العام ليؤسّسه قانوناً، ثم يذكر لاحقاً الاستثناءات الجزئية التي تقوم بتعديل ما قدّمه العام.

٣ـ٢ـ٢ـ إمكان النسخ

من الطبيعي أنّ عامّة المسلمين ـ إلا من شذّ كما نُقل ـ يرون النسخَ ظاهرةً ممكنةً من الناحية الكلاميّة؛ لأنّ قوام شريعتهم على النسخ؛ فإنّهم يقولون بأنّ شريعة محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم نسخت الشرائع السابقة، ولهذا فإنّ من ناقش في إمكان النسخ نجده عادةً من اليهود وأمثالهم كما نُسب إليهم.

وقد أثاروا في ذلك الإشكاليّة التالية، حيث قالوا بأنّ الحكيم تبارك وتعالى بتشريعه الحكمَ الأوّل يكون قد لاحظ مصلحةً في ذلك، وعليه فنسخه واستبداله بحكم آخر يستبطن أحد أمرين لا ثالث لهما:

أ ـ أن يكون علمه بالمصلحة في الحكم الأوّل ثابتاً، ومع ذلك شرّع الثاني، وهذا لازمه ارتكابه خلاف الحكمة الإلهيّة بتشريع غير ما كانت المصلحة فيه.

ب ـ أو يكون ما انكشف له من المصلحة في الحكم الأوّل لا واقعيّة له، وهذا لازمه أنّه كان جاهلاً في الحكم الأوّل جهلاً مركّباً، وأنّه تبيّن له الحال فيما بعد. والقول بنسبة الجهل وخلاف الحكمة إلى الله سبحانه باطل. وعليه فلا يكون النسخ ممكناً في ساحته تبارك وتعالى.

وأجيب عن هذا الكلام:

أولاً: بجواب نقضي، وهو أنّ الشواهد الكثيرة قامت بين أيدينا في التوراة على وقوع النسخ، فكيف يفسّر أهل الكتاب ذلك؟ فما يفسّرون به ذلك عندهم نفسّر

نحن به النسخ الذي نؤمن به عندنا.

وثانياً: بجواب حَلّي، وهو أنّ الحكم الأوّل منذ تحقّقه في عالم الجعل القانوني وإبرازه للمكلَّفين كان في عالم ثبوته في علم الله مقيّداً بزمان خاص، والبداهة قائمة على دور الأزمنة ـ كالأمكنة ـ في ملاكات ومصالح الأحكام، غايته لم يُبرز المولى لنا التقييدَ الزماني إلا بعد حين؛ وذلك لمصلحة قد تكون في إيهام المكلّف بخلود التكليف مما يجعل له محرّكيّة أعمق ليكون الموقف أشبه شيء بالتورية على حدّ تعبير أمثال المحقّق العراقي(١)، لا كذباً؛ لأنّ المتكلّم لم يبرز قيد الخلود، لا أنّه أبرزه فكذب بذلك علينا.

وعليه، فيكون الحكم الأوّل على صلاحه في دائرته الزمنيّة والحكم الثاني على صلاحه فيما بعد زمن الحكم الأوّل، من دون لزوم الجهل وخلاف الحكمة عليه سبحانه.

ومن هنا، تتضح حكمة النسخ، وأنّه أمرٌ ضروريّ في التشريع أحياناً، تبعاً لطبيعة دور الظروف والأزمنة في الحكم، وهذا ما نصّت عليه الآية الكريمة: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آَيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَّ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (البقرة: ١٠٦)، من أصلحيّة الحكم الجديد أو لا أقلّ مماثلته لما سبق، بناءً على كون هذه الآية بصدد الحديث عن النسخ التشريعي.

هذا ما طرح في الموضوع، والذي يبدو لي أنّ النسخ لا يواجه أيّ مشكلة بحسب تفسيرنا له؛ لأنّ النسخ ليس سوى وجود تشريعات زمكانيّة في ضمن التشريعات الدينيّة، وأنّ التشريعات الزمكانيّة قد بانت لنا في عصر الوحي، وأنّه لا يمكن لأيّ

---

(١) انظر: العراقي، مقالات الأصول ١: ٤٨٥؛ ونهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٥٥٢، ٥٥٦.

شريعة أن تأتي فقط بأحكام خالدة، فلابدّ في مرحلة الوحي من وجود أحكام استدعتها أوضاع معيّنة، فإذا حصلت التحوّلات الظرفيّة في عصر الوحي فمن الطبيعي أن تتغيّر هذه الأوضاع، فتتغيّر الأحكام تبعاً لها، فالخلل نشأ من تصوّر أنّ الشرائع الدينية لا تكون إلا شرائع ثابتة لا تتغيّر، وأنّها تخاطب المافوق الزمان والمكان إلى يوم القيامة فقط، أمّا لو نظرنا إلى المشرّع الديني على أنّه يمارس قوانين ثابتة وأخرى قابلة للزوال، واعتبرنا ذلك أمراً منطقيّاً نتيجة مراعاته ظروف عصر الوحي، لفهمنا أنّ النسخ فكرة طبيعيّة جداً ضمن هذا السياق الزمكاني، فالتدريجيّة وخصوصيّات مرحلة التأسيس وظروف الحالات الاستثنائيّة كلّها تندرج ضمن هذا الموضوع، وسيأتي ما ينفع في استجلاء أكبر لفكرة النسخ في الشريعة، وأنّ النسخ هل هو مستمرّ أو لا؟ وهل يلغي الأحكام المنسوخة تماماً أو لا؟

٣ ـ ٢ ـ ٣ ـ أنواع النسخ وأحكامه

إنّ للنسخ تقسيمان:

التقسيم الأوّل: وهو التقسيم العام، وينقسم فيه إلى قسمين:

١ ـ النسخ التكويني: وهو المسمّى بالبداء في الأدبيات الشيعية ـ وإن كان اصطلاح البداء قابلاً للشمول للنسخ التشريعي أيضاً ـ وهو بحث فلسفي كلامي معروف.

٢ ـ النسخ التشريعي: وهو المعبّر عنه بالنسخ بصورة مطلقة، ويعني نسخ تشريعٍ لتشريع آخر، كما تقدّم.

وهذا النسخ التشريعي ينقسم بدوره إلى قسمين أيضاً:

أ ـ النسخ بملاحظة الشريعة الواحدة: وهو أن يشرّع المولى ضمن شريعة الإسلام مثلاً حكماً من الأحكام، ثم بعد مضيّ فترة ينسخه في إطار نفس الشريعة، وهو المعبّر عنه بنسخ الحكم.

ب ـ النسخ بملاحظة الشرائع المتعدّدة: وهو المعبّر عنه بنسخ الشريعة. وهو يعني أنّ مجيء الشريعة اللاحقة ـ كالشريعة الإسلاميّة ـ موجبٌ لنسخ الشرائع السابقة وإبطالها، **وقد فسّر هذا النسخ عندهم بمعنيين:**

المعنى الأوّل: أنّ نفس ظهور الشريعة اللاحقة موجبٌ لعمليّة إلغاء كاملة للشرائع السابقة، بحيث لا يعود من الممكن الأخذ بأيّ حكم من أحكامها على الإطلاق، ما لم ينصّ عليه في الشريعة اللاحقة، أي هو نسخٌ على سبيل الكلّية.

المعنى الثاني: أنّ الشريعة اللاحقة موجبة لعدم بقاء الشرائع السابقة على اكتمالها وكلّيتها، ولا يمنع ذلك من بقاء شيء منها لم تتعرّض له الشريعة اللاحقة اكتفاءً بوروده في الشريعة السابقة.

وهذا المقدار هو المتيقّن، وهو المصحّح لإجراء استصحاب الشرائع السابقة كما بحثوا ذلك في علم أصول الفقه، وليس لدينا دليل علمي حاسم يُثبت المعنى الأوّل لنسخ الشرائع، بل توحي نصوص القرآن الكريم بعكس هذا المعنى في غير مورد ممّا لا مجال للإطالة فيه الآن.

التقسيم الثاني: وهو التقسيم الخاصّ ـ أي في دائرة الشريعة الإسلاميّة ـ وله شكلان أساسيّان:

الشكل الأوّل: النسخ في القرآن الكريم، بمعنى نسخ جملة من آياته، ويمكن ملاحظته من ناحيتين:

الناحية الأولى: من حيث نوعيّة المنسوخ في النصّ القرآني، وهناك ثلاثة أنواع له:

النوع الأوّل: نسخ الحكم دون التلاوة، وهو المشهور، ويعني بقاء الآية على ما هي عليه في المتن القرآني تُقرأ وتكتب وتتداول، غايته يكون حكمها مرتفعاً، وهذا النوع لم يشكّكوا في جوازه، بل قالوا بوقوعه. ويمكن تسميته عندهم بنسخ الأثر دون العين.

النوع الثاني: نسخ التلاوة دون الحكم، ويعني أنّ الحكم الوارد في الآية يظلّ ثابتاً، غايته أنّ متن الآية يُحذف من النص القرآني ويُعدم بوصفه فقرةً قرآنية، وهذا النوع هو المسمّى في علوم القرآن بنسخ الأعيان دون الآثار، وقد ذهبت إلى جوازه، بل وقوعه، جماعة من أهل السنّة، بل نسبه السيد الخوئي إلى أكثرهم[1]، وقد مثّلوا له بآية الرجم المنسوبة إلى عمر بن الخطاب، وهي الآية التي ذكرت في النصوص بأشكال متعدّدة منها: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالاً من الله والله عزيز حكيم).

ورغم أنّ الشيعة وغيرهم ينسبون هذا النسخ لآية الرجم إلى عمر بن الخطاب إلا أنّه ورد في مصادر الحديث الشيعي أيضاً، فقد روى الشيخ الكليني والطوسي[2]، بسند صحيح على المعروف، عن عبد الله سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الرجم في القرآن قول الله عز وجل: إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة فإنهما قضيا الشهوة»، وروى الشيخ الصدوق[3]، عن سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبد

(١) انظر: البيان في تفسير القرآن: ٢٠١.

(٢) الكافي ٧: ١٧٧؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ٣.

(٣) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٦.

الله عليه السلام: في القرآن رجم؟ قال: «نعم»، قلت: كيف؟ قال: «الشيخ والشيخة فارجموهما البتة فإنّهما قضيا الشهوة»، وقد حملهما العلماء على أنّهما صدرا بنحو التقيّة.

لكن مع ذلك لم يثبت عندهم هذا النوع من النسخ في غير هذا المورد، وهو أمرٌ لا يمكن القبول به؛ لأنّ الدليل عندهم قام على عدم جواز نسخ القرآن الكريم بأخبار الآحاد الصحيحة فضلاً عن الضعيفة، وهذا المورد الوحيد لم يثبت بأزيد من ذلك، فقرآنية هذه الآية المدّعى نسخها لم تثبت الا بخبر آحادي لا يُثبت قرآناً عندهم؛ لأنهم أخذوا في القرآن ثبوته بالتواتر.

نعم، لو قلنا بحجية خبر الواحد في نفسه فيمكن إثبات القرآنية به بمقتضى إطلاق دليل الحجيّة، فيكون لدينا قرآن قطعي الصدور وآخر ظني الصدور وهذا في نفسه لا مانع منه لولا قضيّة التحريف.

النوع الثالث: نسخ التلاوة والحكم معاً، وهو المعبّر عنه بنسخ الأعيان والآثار، وقد صار معناه واضحاً، ومثلوا له بما روته عائشة: «كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخت بخمس معلومات..».

وهذا النوع من النسخ مرفوض عند كثيرين أيضاً؛ لثبوته بأخبار الآحاد، على أنّ لازمه لو تمّ بعد زمنه ـ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ـ هو تحريف القرآن الكريم.

الناحية الثانية: من حيث نوعيّة الناسخ، فإنه يمكن أن يكون بأحد أمور:

أولها: النصّ القرآني نفسه كما ذكر في جملة من الآيات الكريمة، ولا إشكال إثباتي أو ثبوتي فيه، فإنّه القدر المتيقّن من النسخ، وسيأتي الحديث عن فعليّته وتحقّقه ومقداره، ويشهد له آية: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (البقرة: ١٠٦)، بناءً على تفسيرها بالآية القرآنيّة، وأيضاً

قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُواْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ١٠١).

ثانيها: الدليل القطعي، كالإجماع المفيد للقطع أو الاطمئنان أو النصّ المتواتر عن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وهذا النوع منعه ـ كما قيل ـ الشافعي وأكثر أهل الظاهر وابن حنبل في إحدى الروايتين عنه، وقبله غيرهم؛ لعدم المحذور العقلي ولا النقلي فيه، وإن أنكر جماعة وقوعه نتيجة عمليّة استقرائيّة.

إلا أنّ الشيخ المفيد ناقش في ذلك بنصّ آية: ﴿**ما ننسخ..**﴾، على أساس أنها تضمّنت أنّ الناسخ لابد أن يكون خيراً من المنسوخ وأصلح منه وأقوم، ومن الواضح أنّ غير القرآن الكريم لا يمكن اتصافه بذلك.

وبالرغم من أنّ الشيخ المفيد ناقش نفسه بأنّ الأصلحيّة المذكورة في الآية الكريمة إنما هي بلحاظ المحتوى والمضمون، لكنّه أجاب بإنكار ذلك وأنّ ظاهر الآية لغة وعرفاً غيره[1].

ثالثها: الدليل المعتبر غير القطعي، كخبر الواحد الحجّة، وقد التزم المشهور بعدم نسخ الكتاب به؛ لأمورٍ:

منها: الإجماع الإسلامي العام المنعقد على ذلك والمحقّق لتسالمٍ متصل.

ومنها: ما أفاده صاحب الكفاية من أنّ النسخ كان مورداً لاهتمام المسلمين بشدّة، فعملوا على ضبطه وسطر موارده بدقّة بالغة، وعليه فإذا جاء خبرٌ آحادي فلا يمكن نسخه للكتاب؛ لأنّ مضمونه لو كان من موارد النسخ لسجّل ونقل وتواتر؛ لكثرة الدواعي إلى نقله، ومع عدمه يكون ذلك كاشفاً عن كذب هذا الخبر الناسخ

(١) المفيد، أوائل المقالات: ١٢٣.

وبطلانه[1].

ومنها: أنّ النصوص دلّت على طرح مخالف القرآن الكريم، وهذا معناه أنّ النسخ بخبر الواحد لو كان جائزاً لما كان هناك معنى لأخبار الطرح كما هو واضح.

وسوف يأتي الحديث ـ ولو بنحو الإشارة ـ عن الموقف من ذلك كلّه عند الكلام عن علاقة القرآن بالمصادر المعرفيّة الأخرى إن شاء الله.

الشكل الثاني: النسخ في السنة الشريفة، وهناك كلام في هذا الموضوع لا يدخل ضمن نطاق بحثنا فنتركه إلى محلّه، عند الحديث عن علاقة الكتاب بالسنّة.

٣ ـ ٢ ـ ٤ ـ دائرة وقوع النسخ في القرآن الكريم

بالرغم من دعوى كثرة وقوع النسخ في القرآن الكريم، حتى أوصله أبو بكر النحّاس ـ على ما نقل عنه ـ إلى **١٣٨** آية منسوخة، إلا أنّ بعضاً آخر قلّل من هذا العدد، حتى ذهب السيد الخوئي إلى عدم وجود آية منسوخة في الكتاب، عدا آية النجوى، بل بعضٌ قليل جداً نفى أصل وجود النسخ في القرآن الكريم.

ولعلّ الذي يمكن قوله هنا هو أنّ الآية الكريمة التي يفترض كونها ناسخة، إن كانت بحسب لسانها ناظرة إلى الآية المنسوخة، فلا إشكال في النسخ، وإلا فمجرّد ما يبدو من التنافي بين الآيتين بلا خصوصيّة النظر هذه لا يبرّر دعوى النسخ، كيف وقد قال تعالى: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِّ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا**﴾، وهو يعني أنّ التنافي إنّما هو بدويّ يزول بالتأمّل واستخدام طرق التوفيق العرفية بين النصوص.

---

(١) انظر: كفاية الأصول: ٢٣٧.

أكتفي بهذا القدر من الحديث عن موضوعة النسخ، وهي من الملفّات الكبرى التي لابدّ أن يدرسها الفقيه القرآني من زواياها المتعدّدة.

٣ ـ ٣ ـ القراءات القرآنية والنزول المعنوي للقرآن، ودورهما في الاجتهاد القرآني

لا أريد أن أطيل في ملفّ القراءات القرآنية، فالكلام فيه لا ينتهي بسهولة، لكنّ الشيء الذي أريد أن أشير إليه هنا هو دور النظريّات المختلفة في القراءات في مرجعيّة النصّ القرآني، وسأكتفي بمثال واحد، فإذا بنينا على أنّ القراءات القرآنية متواترة ـ لا أقلّ المشهورة منها ـ وأنّها تنتسب جميعها للنصّ القرآني، فسوف يكون لذلك تأثير كبير على الاستعانة بها في تشكيل فهم متعاضد لسائر الآيات الكريمة، أمّا لو قلنا بأنّ هذه القراءات أخبار آحاد، وأنّ المتواتر ليس سوى متن الآية بعيداً عن النُقَط والتشكيل، كما ذهب إليه أمثال الشيخ كاظم الخراساني والسيد أبو القاسم الخوئي[1]، ففي هذه الحال، سوف يتمّ التعامل مع القراءات بطريقة مختلفة، وسيكون المقدار المتيقّن من النص القرآني هو المتن بلا نقط ولا تشكيل، أو فقل: القاسم المشترك بين القراءات المختلفة، وهو ما سيؤثر على الاستنتاجات الفقهيّة والاجتهاديّة في بعض الحالات.

وهذا يعني أنّ الفقيه القرآني ملزم في أصول الفقه القرآني بتحديد نظريته من موضوع القراءات القرآنية ونهج التعامل معها، بوصفها مرجعاً قرآنيّاً أو لا؛ لأنّ هذا الموقف سيكون له تأثيره على أنماط تعامله مع النصّ القرآني.

أكتفي بهذا المقدار، وللكلام في القراءات تتمّات كثيرة.

---

(١) انظر: كفاية الأصول: ٣٢٨، ومباحث القراءات من كتاب البيان للسيد الخوئي.

ولعلّ من هذا القبيل أيضاً تأثير نظرية النزول المعنوي للقرآن في التعامل مع نصوصه من حيث كونها وحياً أو صنيعة نبويّة، وهي النظرية التي تنسب لبعض العرفاء، وطرحها مؤخّراً الدكتور عبد الكريم سروش وغيره، فهناك فرق في مرجعيّة الآيات بين مرجعيّتها اللفظيّة ومرجعيّتها المعنائيّة، وهذا ما يفترض بالفقيه القرآني حسمه لتحديد موقفه من الدلالات والتعابير القرآنية، وقد سبق لنا بحث هذه النظرية بالتفصيل فلا نطيل.

٤ . الفقه القرآني ومرجعيّة السنّة الشريفة

من المرجعيّات التي يؤول إليها الفقيه القرآني في اجتهاده هو السنّة الشريفة، فالفقيه القرآني يرجع إلى السنّة لتُساعده في الاجتهاد الشرعي.

وموضوع مرجعيّة السنّة هنا من أهم وأعقد الموضوعات المعاصرة:

فهناك من يرى غياباً للنصّ القرآني عن العمليّة الاجتهاديّة، وأنّ الحديث قد ابتلع دور القرآن في الاجتهادات الشرعيّة، وتضخّم حدّاً كبيراً فاق الدور المخوّل إليه في بناء منظومة التشريع الإسلامي.

فيما يرى فريقٌ آخر أنّ القضية لا تبلغ ها الحدّ، وأن الفقيه حافظ على دور الكتاب والسنّة في موقعهما الصحيح والطبيعيّ، غاية الأمر أنّ القرآن الكريم قام بوضع الأطر العامة والعناوين الأوّليّة والعريضة، فيما دخلت السنّة في التفاصيل التي تلامس حالات الابتلاء اليوميّة التي يواجهها المكلّف؛ ولهذا ظهرت مرجعيّتها بشكل أكبر، فالحال يشابه تماماً حال العلاقة بين الدستور والقوانين، حيث نجد الرجوع إلى القوانين أكثر؛ لكونها التي تتدخل في التفاصيل والظواهر اليوميّة للناس، فليس في البين غبنٌ للقرآن الكريم إطلاقاً.

ولسنا نريد الكلام في فضّ هذا النزاع، وإن كنّا نميل إلى القول الأول بصيغته الوسطيّة غير المفرطة، وما نريده هنا هو دراسة أطر هذه العلاقة بين الكتاب ومرجعيّة السنّة، ليدرسها الفقيه القرآني في أصوله الاجتهاديّة وتكون خارطتها واضحةً أمامه، وهذا ما سنقوم بعرض بعض مفاتيحه وإشاراته ـ بإيجاز ـ ضمن المحاور التالية:

٤ ـ ١ ـ أدوار السنّة و.. بالنسبة إلى القرآن الكريم

من الواضح أن السنّة الشريفة بإمكانها أن تقوم بدورٍ فاعل بالنسبة إلى القرآن الكريم، وهذا الدور يمكن تلخيصه بما يلي:

أ ـ الدور الإثباتي والدفاعي

ويتجلّى في السعي لإثبات القرآن وحجيّته واعتباره ومكانته والدفاع عنه أمام الشبهات التي تثار ضدّه، فنحن نجد في نصوص النبي والأئمة والصحابة الكثير من المأثور الذي يوضح قيمة القرآن ومكانته ويدعو الناس إليه، ويدافع عما يثيره الآخرون ضدّه.

ب ـ الدور التقريري

وهو الدور الذي يؤكّد المضمون القرآني، حيث يقوم الحديث بتقديم عين المعطيات التي يقدّمها القرآن، لكن بأسلوب مختلف وطريقة مختلفة، وهذا ما يسمّيه بعضهم ببيان التقرير، فالقرآن يوجب الصلاة ونجد الروايات توجب الصلاة أيضاً، وقد تشير أحياناً إلى موقف القرآن في هذا المجال، هذا الدور التقريري أو التأييدي

ينسجم مع القرآن في المضمون، كما ينسجم معه في الإجمال والتفصيل.

وما تهمّنا الإشارة إليه هنا هو أنّ من المناسب فقهيّاً عند عرض الأدلّة على أمرٍ ما أن نبدأ بالكتاب، ثم السنة، ثم الإجماعات ونحوها، لو اعتبرنا الاجماعات دليلاً، فيما نجد أن الكثير من الفقهاء عندما يطرح مسألةً فقهية ويستعرض أدلّتها فهو يبدأ بالعكس في عملية العرض، حيث يشير للإجماع، ثم السنّة، ثم يشير للكتاب، إذا ذكر الكتاب، وأحياناً لا يشير إليه، وهذا خلل بياني لا يوافق قيمة هذه الأدلّة ومستوى كل واحدٍ منها، فهذه الطريقة توحي وكأن السنّة مقدمة على الكتاب، أو الإجماع مقدّم عليهما، في لا وعي الفقيه أو عقله الباطن.

وهذه مؤاخذة شكلية تنظيمية نراها تتسم بالضرورة أيضاً، فعندما يكون في المسألة دليل من الكتاب والسنّة فلماذا نذكر السنّة ونترك ذكر الدليل القرآني؟! ولماذا نذكر أولاً الأخبار الآحاديّة الظنية ونؤخّر ذكر الدليل القرآني قطعي الصدور؟!

أعتقد بأنّ الجميع يوافق على أنّ الصيغة التنظيمية الأفضل هي الرجوع إلى الأقوى صدوراً ويقينيةً ثم الأقلّ منه وهكذا.

ولابد لي أن أشير إلى أمرٍ آخر، وهو أنّ الفقيه في بعض الأحيان عندما يجد نصوصاً حديثية على مسألة فقهية فهو يكتفي بها، وقد لا يجد بعد ذلك ضرورة للبحث والتفتيش في دلالة القرآن على ما دلّ عليه الحديث، مكتفياً بالنصوص الحديثية التي تكفيه مؤونة البحث القرآني.

لكنّنا نجد أنه كلّما أمكن الفقيه أن يعثر على دليل قرآني كان أفضل؛ وذلك:

أ ـ تارةً لأنّ المنظومة الفقهية اليوم تتهم بأنها تقوم على نصوص تاريخية غير مؤكّدة، الأمر الذي يرفع ـ بنسبة كبيرة ـ هذه التهمة، بمرجعيّة القرآن.

ب ـ وأخرى لأنّ الفقيه قد يواجه بعد ذلك نصوصاً حديثية تعارض هذه الأحاديث التي بنى عليها أوّلاً، فلو أولى العناية للنص القرآني من الأوّل لسهل الأمر عليه في اتخاذ موقف نهائي من التعارض.

ج. الدور الدلالي التصرّفي

وهو الدور الذي يمارس التصرّف الدلالي في القرآن الكريم، وهذا هو دور التخصيص والتقييد والحكومة وأمثال ذلك، فالحديث هنا يقوم بتخصيص عموم آية، أو تقييد إطلاقها، أو يوسّع أو يضيّق من دائرتها عبر قانون الحكومة الذي ذكروه في علم أصول الفقه.

وهنا، لاشك عندهم ـ ظاهراً ـ في أنّ السنّة الواقعية، وكذا المتواترة المحكيّة، يمكنها فعل ذلك، ما دامت معصومةً، إلا أنّ الكلام وقع بين العلماء في إمكانية تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، فالعديد من المتقدّمين رفض ذلك، فيما المعروف بين المتأخّرين أنّ التخصيص والتقييد بيانٌ للمراد الجدّي، وأنّ ظنية الطريق في خبر الواحد لا تضرّ بإمكانية تخصيص العام الكتابي به؛ معتبرين أنّ العلاقة بين الحجج بعد ثبوت حجيتها تخضع لنظام الجمع والتوفيق العرفي بين النصوص، بلا نظر بعد ذلك لحيثية القطع الصدوري والظنّ الصدوري، على تفاصيل تبحث في محلّها.

وقد يأتي منّا الحديث بعون الله تعالى عن علاقة القرآن بسائر المصادر المعرفيّة الأخرى في الدين، وهناك نتعرّض لنسخ أو تخصيص القرآن بالسنّة القطعية والظنية. لكننا توسّعنا بعض الشيء في هذا الموضوع في كتابنا «حجية السنّة في الفكر الإسلامي» فليراجع.

د. الدور الاستقلالي التأسيسي

ويسمّى بالسنّة المستقلّة أو المؤسّسة، ويعبّر عنها أحياناً ببيان الزيادة، ويقصد بذلك أن تأتي السنّة والحديث بأحكام أو مفاهيم لا وجود لها أساساً في القرآن الكريم بحسب فهمنا له، مثل تشريع الرجم، ومثل حرمة ذات البعل المزني بها على الزاني حرمةً مؤبّدة، على القول بها.

والمعروف بين المسلمين أنّ بيان الزيادة حجّةٌ معتبر، لكن ذهب بعض العلماء ـ وعلى رأسهم الإمام أبو إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) ـ إلى عدم حجية السنّة المستقلة عن الكتاب[١]، وانتصر لهذه الفكرة بعض المتأخّرين في أوساط أهل السنّة.

ويحتمل كلام الشاطبي ردّ أيّ سنة تأتي ولا بيان في القرآن لها أساساً، كما يحتمل أنّ مراده أنّ النبي عندما يشرّع لا يشرّع شيئاً لا وجود له في القرآن، غاية ما في الأمر أننا لا نفهم القرآن حقّ فهمه كي نعرف كيف فهم النبيّ منه ذلك.

وقد بحثنا عن السنّة المؤسّسة بالتفصيل في محلّه، وقبلنا بها ببعض الشروط، فليراجع[٢].

ولا بأس بالإشارة هنا إلى مسألة مهمّة يجب طرحها في أصول الفقه القرآني أيضاً، وهي أنّ بعض الأحكام التأسيسيّة التي تقدّمها السنّة الشريفة قد ترجع في واقعها إلى أحكام (حماية وتوفير) أو (أحكام تحفّظيّة)، أو ما عبّر عنه بعض الفقهاء في بعض المواضع المتفرّقة بالأحكام التي تصدر حمايةً للحمى، والمقصود بها تشريع السنّة ـ وقد يكون التشريع قرآنياً أحياناً ـ حكماً لا لوجود مصلحة أو مفسدة في متعلّق لذلك

---

(١) انظر: الموافقات ٤: ٣٩٦ ـ ٤٣٧.

(٢) انظر: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٥٠٣ ـ ٥٦٩.

الحكم بنفسه، بل لسدّ الطريق أمام المكلّف عن اختراق حكم آخر أو لفتح الطريق أمامه للاقتراب من حكم آخر.

ومثال ذلك ـ وهذا مجرّد مثال، كان طرحه شيخ الشريعة الإصفهاني، وتابعه عليه الشيخ ناصر مكارم الشيرازي[١] ـ الحكم بحرمة العصير العنبي المطبوخ مطلقاً ما لم يذهب ثلثاه، حذراً من التورّط في شرب المسكر من حيث لا يعلم المكلّف ذلك؛ على أساس أنّ هذا العصير يسرع إليه الإسكار لو تُرك.

ومن أمثلة ذلك ما طرحه الشيخ مكارم الشيرازي أيضاً[٢] من تحريم الجلوس على مائدةٍ يُشرب عليها الخمر، فهذا الحكم قد لا تكون فلسفته في نفسه، بل في سدّه الطريق أمام تورّط المكلّف في شرب الخمر نفسها، فيكون حكماً للحماية.

والنصّ المثير للدهشة هو ما قاله الميرزا القمّي ـ وهو أحد أبرز الذين فتحوا باب إثارة هذه الفكرة مبعثرةً في كتبه[٣] ـ: «.. ولّما كان أغلب أحكام الشرع من باب سدّ الأبواب وحماية الحمى..»[٤].

إنّ فكرة الأحكام التحفّظيّة التي فصّلنا الكلام فيها في موضعٍ آخر تعيد رؤية الإنسان لمنظومة الشريعة بشكل كامل، وتضع أحكاماً أصليّة تقع في مركز الدائرة، وأحكاماً للحماية تحيط بنقطة المركز، ولا يبعد ـ كما بحثنا في محلّه ـ أن تكون مجموعة

---

(١) الإصفهاني، إفاضة القدير: ١٢٩ ـ ١٣٠؛ ومكارم الشيرازي، التعليقات على العروة ١: ٦٦؛ وانظر له أيضاً: أنوار الفقاهة (كتاب التجارة): ٣٦٦؛ وتفسير الأمثل ١: ٥٣٩.

(٢) مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل ١: ٥٣٩.

(٣) انظر: جامع الشتات ٣: ٥١؛ ورسائل الميرزا القمّي ١: ٢١١؛ وغنائم الأيّام ١: ٢٢٣، ٤٢٣، و ٥: ٢٢٦، ٢٦٦.

(٤) غنائم الأيّام ١: ٢٢٣.

وافرة من المستحبّات والمكروهات قد جُعلت للسبب عينه، ولا أريد التفصيل هنا فليُترك لمحلّه، لكنّه موضوع مهم للغاية ويرسم خارطةً أخرى لوعي منظومة التشريع الإسلامي.

هـ. الدور التفصيلي

ونقصد به أن تقوم الروايات بتفصيل ما جاء في الكتاب، مثل بيان تفاصيل كيفية الصلاة، فإنّ الصلاة قد جاءت في القرآن، وثمة إشارات في القرآن للركوع والسجود والقنوت، لكن السنّة جاءت لتفصّل ما جرى بيانه إجمالاً في الكتاب.

والمعروف بين المسلمين حجية السنّة الواقعية والمحكية المعتبرة مطلقاً في هذا المجال، ويكون هذا بيان التفصيل للإجمال، ولم يخالف في ذلك إلا قلّة قليلة، مثل الحركة القرآنية في شبه القارّة الهندية.

وهذا البيان يمكن أن يكون في روحه راجعاً إلى الدور الاستقلالي للسنّة بناءً على التشكيك في كون هذه التفاصيل قد جاءت في القرآن وبيّنت فيه، فيجري على الدور التفصيلي عين حكم ما جرى على الدور التأسيسي.

و. الدور التفسيري

ونقصد بهذا الدور كلّ ما يتصل بتفسير الروايات للقرآن بأيّ شكل من أشكال التفسير.

وأشكال التفسير متعدّدة أهمها:

أ ـ تفصيل المجمل وتخصيص العام وتقييد المطلق، وهذا سمّاه العلماء بياناً وتفسيراً، وربما من حيث إنّ فيه كشفاً عن المراد الجدّي من الآيات.

لكنه في واقع أمره ليس تفسيراً للنص نفسه وإنما سمّوه تفسيراً ليجعلوا الحديث هنا مندرجاً ضمن النطاق الدلالي للقرآن نفسه حتى لا يقعوا في إشكالية التناقض بين الكتاب والسنّة، كما يقول بعض الباحثين المعاصرين[1].

لهذا فصلنا فيما تقدّم هذا الدور عن الدور التفسيري، لكنه على أيّ حال قد ينطبق عليه هذا العنوان التفسيري في بعض الموارد.

ب ـ توضيح الدلالات القرآنية وفقاً لقواعد الفهم العقلائية والعقلانية، أو الدور الإرشادي والتوجيهي، كأن تأتي الروايات وتشرح ما تدلّ عليه الآيات لغةً وعرفاً أو تقوم بمقاربة بين آيتين لتوضيح معنى جديد يمكن أخذه منهما وفقاً للقواعد العقلائية للفهم. وهذا دور مهم وجليل وردت فيه العديد من الروايات والآثار.

فالحديث يقوم بإرشادنا إلى نقاط موجودة في النص القرآني، قد لا نكون ملتفتين إليها، وهذا ما يحصل كثيراً في الروايات، كأن ترشدنا إلى آية مخصّصة لآية أخرى، أو تشرح لنا طبيعة العلاقة بين آيتين، أو تبيّن لنا أنّ الآية الفلانية تنسخ الآية الأخرى، بحيث عندما نقرأ القرآن ـ بعد اطّلاعنا على هذه الرواية أو تلك ـ يحصل لنا استظهار النسخ أو التقييد أو التخصيص أو الفكرة الجديدة الناتجة عن ضمّ آيةٍ إلى أخرى.

فالحديث هنا لم يقدّم لنا أمراً آخر غير ما في الكتاب، لكنه أرشدنا إلى ما في الكتاب الكريم ولفت نظرنا إليه، فصرنا نفهم الكتاب فهماً جديداً من حاقّ الكتاب لكن بمعونة التوجيه الذي قدّمته لنا الرواية الشريفة.

ج ـ بيان ملابسات النزول المساعدة على فهم الآيات وتفسيرها، فكثيرٌ من التفسير المأثور عن النبي وأهل البيت والصحابة يوضح ظرف نزول الآيات ويحدّد السياق

---

(١) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية: ١١٧ ـ ١١٩، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

المحيط بها، وهذا ما يجعله يلعب دوراً تفسيريّاً كبيراً لتوضيح معناها وتجلية المراد منها.

وهذا ما يعرف بروايات أسباب النزول، والمؤسف أنّ الكثير من هذه الروايات ضعيف السند والمصدر لا يوجد ما يؤكّده، وكثير منه ورد مرسلاً، ونسبة ليست بالقليلة منه اجتهادات من بعض التابعين ومن بعدهم، لكنه يظلّ مفيداً للمساهمة في تكوين صورة عن السياقات المحيطة بنزول الآيات الكريمة كما تقدّم.

وتظلّ روايات أسباب النزول المعتبرة الصدور ذات قيمة حتى لو لم تصدر من المعصوم، بشرط أن تصدر ممّن عاصر نزول الآية لكي يخبر عن الجوّ الذي رآه وأحسّ به قبيل وبعد نزولها.

د ـ بيان القراءات القرآنية؛ لأنّ بعض القراءات يرشد ـ على أقلّ تقدير ـ إلى معاني الآيات المحتملة، وأكثر القراءات وردت عن أهل البيت والصحابة والتابعين وتابعيهم.

ز. الدور التطبيقي

والمقصود بهذا الدور أنّ السنّة التي لا تمثّل تأسيساً لحكم شرعي، بل تطبيقاً لقاعدة قرآنية، لاح لنا في تطبيقها أنها حكم جديد.

ومثال ذلك العديد من الروايات في باب المزارعة والمساقاة والخرص و.. تحرّم أشياء يلوح لنا للوهلة الأولى أنها تبيّن أمراً جديداً، كلّ ما في الأمر ـ حسب ما يظهر من القرائن ـ أنها تعتبر هذا المورد مصداقاً للربا.

وهنا، لو قلنا بحجية السنّة فلا تنافي هذه الحجية بيانية القرآن؛ لأنّ السنّة ليست سوى معين لتطبيق القاعدة القرآنية على مصاديقها، غايته ربما لو بقينا والقاعدة

القرآنية لم نلتفت إلى هذا التطبيق، فتأتي السنّة وترشدنا إليه.

وأعتقد ـ وهذه فكرة مهمّة ـ أن عدداً كبيراً من نصوص السنّة لو راجعناه لرأيناه يرجع بالتحليل إلى الدور التفسيري والتطبيقي من السنّة الشريفة، ومن مهارات الفقيه القرآني محاولة اكتشاف هذا البُعد التطبيقي في السنّة الشريفة.

وإذا اكتشف ذلك صار الدور التطبيقي شكلاً من أشكال التفسير من جهة، وشكلاً من أشكال التقرير من جهة ثانية فلاحظ، وإنما فصلناه للتوضيح.

وبهذا تبيّن مما تقدم أن السنّة تقدّم خدمات عدّة للنصّ القرآني ولمفسّره وللمجتهد فيه، فهي تثبته وتدافع عنه، وتؤيّده وتكرّس مضمونه، وتتصّرف في بعض دلالاته (على كلام في هذا)، وتستقلّ عنه بتشريع أحكام معينة، لاسيما تفصيل ما أجمل من عناوين فيه كالصلاة وغيرها، وتقوم بتفسيره وتعليم المسلمين كيفية فهمه..

وعلاقة بالسنّة بالكتاب ـ بناءً على هذا ـ يمكن أن نقسّمها إلى قسمين:

١ ـ **علاقة اتحاد وتبعيّة**، وتتجلّى في الدور الإثباتي، والدور التقريري، والدور التفسيري، والدور التطبيقي.

٢ ـ **علاقة انفصال واستقلال**، وتتجلّى في الدور الدلالي التصرّفي، والدور الاستقلالي.

والتجربة الاجتهادية للفقيه القرآني هي التي سوف تحدّد ميدانياً مساحة هذين الدورين، فإذا توصّل إلى معدّل كبير جداً من الأحاديث يرجع للدور الإثباتي والتقريري والتفسيري والتطبيقي، فسوف تتحدّد لديه المساحة التشريعية للقرآن بشكل أكبر بكثير مما لو توصّل إلى معدّل أكبر يرجع للدور التأسيسي الاستقلالي والدور التصرّفي، لكن بشرط أن يرجع في كلّ قضية إلى الكتاب والسنّة معاً، لا إلى

الكتاب لوحده، ولا إلى السنّة لوحدها.

ومن الواضح أنّ مرجعية السنّة في الاجتهاد القرآني إنّما تكون في الدائرة الأولى، أي في دائرة علاقة الاتحاد والتبعيّة؛ إذ في هذه الدائرة يصحّ أن نقول بأنّ الفقيه القرآني يرجع إلى السنّة ليخرج باستنتاج فقهي قرآني، بمعنى صحّة نسبة هذا الاستنتاج للقرآن الكريم مباشرة، فيكون دور السنّة هو دور الواسطة في استنطاق القرآن من قبل الفقيه نفسه أو الواسطة في اكتشاف الموقف القرآني، أما في غير هذه الحال، فلا يصّح نسبة ما يعطيه الحديث للقرآن من الناحية الإثباتية، بل يصّح نسبته للحديث نفسه، كما في السنّة المؤسّسة.

٤ . ٢ . مرتبة السنّة من الكتاب

علاقة القرآن بالسنّة، والسنّة بالقرآن، موضوع يعدّ من أهم موضوعات المنهج في إطار علاقات المصادر المعرفية ببعضها، من حيث طبيعة الرجوع إليها، ومن حيث ـ أيضاً ـ كيفية تقدّم بعضها على بعض، وتفسير بعضها لبعضها الآخر.

من هنا، وجدنا في التراث الإسلامي، موضوعات عدّة يمكنها أن تنتمي إلى إطار علاقة هذين المصدرين المعرفيّين في الدين الإسلامي، فقد بحث علماء أصول الفقه الإسلامي في تخصيص السنّة الكتابَ وتقييدها له والعكس، كما تعرّض العلماء لبحث آخر يتصل بهذا الموضوع، وهو نسخ السنّة للكتاب أو العكس، ووجدنا لهم في هذين الموضوعين كلمات وأفكاراً كثيرة مهمة جداً.

وبحثوا أيضاً في موضوع ثالث في تفسير السنّة للكتاب، وشكل بيانها له وتوضيحها لمضمونه، حتى ظهرت كلمات حسبت عند بعضهم متطرّفة، مثل كلمات الإخباريين الشيعة الذين منعوا إمكانية فهم القرآن إلا بالسنّة، وفي الوسط السنّي

تعابير منقولة، قد يستثقلها بعضٌ؛ فهذا الإمام الأوزاعي يقول وينقل عن مكحول قوله: «القرآن أحوج إلى السنّة من السنّة إلى القرآن»، وينقل عن يحيى بن أبي كثير قوله: «السنّة قاضية على الكتاب، وليس الكتاب قاضياً على السنّة»[١]، وهي جملة استثقلها أحمد بن حنبل (**٢٤١هـ**) حينما خفّفها بالقول: «السنّة تفسّر الكتاب وتعرّف الكتاب وتبيّنه»[٢]، وهو تعبير يوجد ما يشبهه عند غيره كحسّان بن عطية[٣]؛ من هنا اختلفو في معنى البيان.

وإلى جانب هذه الموضوعات، جاء موضوع حجّية السنّة المؤسّسة المستقلة، فهل يمكن للسنّة أن تستقلّ عن القرآن بأحكام أو لا؟ وهو الموضوع الذي سبق أن أشرنا إليه آنفاً، حيث كان للشاطبي دور أساس في هذا الملف الشائك اليوم.

إلى غيرها من الموضوعات، التي لن ندرسها هنا حاليّاً، إنّما سنبحث قضية أخرى، غلب تداولها في الاجتهاد السنّي أكثر من علوم الاجتهاد الشيعي؛ إذ قلما نجد عالماً شيعياً يفرد لها بحثاً في علم الكلام، أو أصول الفقه، أو الحديث أو..[٤]، وهي قضية تحتوي على لُبس وغموض، حيث وقع بحثٌ في الاجتهاد الإسلامي كان للإمام أبي

(١) انظر: الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٣٠؛ وابن عبدالبر، جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٩١؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٣٩؛ وابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: ١٨٦؛ والحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث: ٦٥؛ والأنصاري الهروي، ذم الكلام وأهله ٢: ٥٦، ٥٨، و..

(٢) الكفاية في علم الرواية: ٣٠؛ وابن عبدالبر، جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٩١ ـ ١٩٢؛ والجامع لأحكام القرآن ١: ٣٩.

(٣) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٣٠.

(٤) ربما من الذين امتازوا شيعياً بتناول الموضوع باختصار هو العلامة السيد محمد تقي الحكيم (١٤٢٤هـ) في كتابه المشهور: الأصول العامة للفقه المقارن.

إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) دور مهم فيه، وهو تقدّم الكتاب على السنّة وتأخر السنّة عن الكتاب، أو بتعبيرٍ آخر مرتبة السنّة من الكتاب.

تفكيك مفهومي لمقولة تقدّم الكتاب على السنّة، تفسيرات متعدّدة

لكن هذا العنوان أورث ومايزال ـ كما يشير إلى ذلك السيد محمد تقي الحكيم[1] ـ الالتباس أو الشبهة من حيث المقصود منه، فما معنى تقدّم الكتاب على السنّة؟ وما معنى تقدّم السنّة أو تأخرها عن الكتاب؟ مفهوم يمكن أن يتناوله أيّ باحث ضمن تفسير مختلف؛ لهذا كان من الضروري لنا منهجيّاً أن نطرح تفاسيره ولو المحتملة، ثم نعمد إلى معالجة الأدلّة على هذه النظرية من موقع رصد التفسيرات المحتملة؛ لنرى ـ إن شاء الله تعالى، وباختصار شديد ـ ماذا تفيد؟ وأيّ شيء تُنتج؟

أ. التفسير الأنطولوجي الوجودي

يعني هذا التفسير أن يكون المقصود هنا أنّ القرآن في نفسه ووجوده، حيث إنه كلام الله تعالى مباشرةً، مقدّم على قول النبيﷺ من حيث إنه كلام بشري، حتى لو كانا معاً معصومين في الإخبار عن الواقع، لاسيما مع كون القرآن معجزةً تمتاز بمزايا تفتقدها السنّة الشريفة، مثل المستوى الأرفع من البلاغة والفصاحة و..

وهذا التفسير لا يبدو أنّ هناك معارضين أساسيين كُثُر له، فالقرآن هنا مقدّم على السنّة بهذا المعنى، وليس لهذا التقدّم أيّ أثر ميداني بالنسبة لعمليّة الاجتهاد.

نعم هناك من ذهب إلى أنّ القرآن الكريم وحيٌ إلهي من حيث مضمونه ومعناه، إلا أنّ الألفاظ التي نجدها الآن في هذا الكتاب يعود إنتاجها إلى شخص الرسول

(١) محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن: ٢٤٨.

محمدﷺ لا إلى الله تعالى.

وتنسب هذه النظرية إلى العارف الكبير محي الدين بن عربي (٦٣٨هـ) فيما يُفهم من بعض كلماته في كتاب «الفتوحات المكيّة»[١]، بل قد حكى الزركشي في «البرهان»[٢]، عمّن نقل عن السمرقندي (٣٧٥ أو ٣٧٦ أو ٣٨٣هـ) أنّه نقل وجود ثلاث نظريات في قضيّة النزول هذه، وأنّ النظرية الثانية كانت عبارة عن نزول المعاني وصناعة النبي للنصّ اللفظي، مما يكشف عن وجود رأي بهذا الصدد يعود إلى القرن الرابع الهجري في الحدّ الأدنى.

وطبقاً لهذه النظرية، لا يعود هناك تقدّم أنطولوجي من هذا النوع بين القرآن والسنّة، وقد طرح الدكتور عبد الكريم سروش مؤخراً مطلع عام ٢٠٠٨م هذه النظرية، بل وما هو أزيد منها لتثير جدلاً واسعاً في الأوساط الدينية والثقافية.

وليست هذه المسألة موضوع بحثنا هنا، وقد بحثناها مفصّلاً في موضعٍ آخر يراجع في محلّه.

ب ـ التفسير الرتبي لتقدّم النص القرآني، البدأة بالكتاب

يعني التقدّم الرتبي في هذا التفسير لتقدّم القرآن الكريم أنّ الباحث في الفقه والأصول والكلام والتاريخ و.. عليه ـ أولاً ـ أن يرجع إلى القرآن فيأخذ منه ما يقدّمه، فإذا انتهى من البحث القرآني، أتى بعد ذلك إلى السنّة، لينظر فيما تقدّمه من تفصيلات وإضافات وقيود فرعية، فلا يصحّ في أيّ بحث في الدين مراجعة السنّة قبل مراجعة الكتاب، بل العكس هو الصحيح، وفهم الكتاب هو الذي يهيمن على

---

(١) انظر: الفتوحات المكية ٣: ١٠٨.

(٢) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

فهم السنّة، وليس العكس، حتى مع كونهما معاً معصومين مؤيّدين من الله تعالى.

وليس المقصود هنا الخروج بحكم تكليفي يحرّم الرجوع إلى السنّة قبل النظر في الكتاب، وإنّما حكم معرفي يمنع فهم السنّة واستنتاج شيء منها والأخذ بها قبل الرجوع للكتاب، ويمنع هيمنة فهم السنّة على فهم الكتاب معرفيّاً، وتعبيره الطبيعي هو التقدّم الزمني في المراجعة.

وهذا التفسير الذي يصرّح به جماعة(١)، تارةً ينظر إليه من حيث إن المراد بالسنّة فيه السنّة الواقعية، وأخرى من حيث إنّ المراد بها السنّة المنقولة المحكية:

أ ـ فإن أُريد السنّة الواقعية، فمعنى ذلك أننا لو كنا نعيش في عصر النبي، كان المفترض بنا ـ أولاً ـ مطالعة القرآن، فإن أتممنا المطالعة لجأنا حينئذٍ إلى رسول الله ﷺ، لنسأله عن تفاصيل هذا الحكم أو بعض البنود الملحقة به، ولا يصحّ منا التوجّه إلى النبي قبل مطالعة القرآن.

ومن الواضح ـ على هذا التقدير ـ بطلان ذلك على المستوى الإسلامي السائد؛ لأن المفروض أن النبي معصوم في قوله كما أن القرآن معصوم في قوله؛ فأيّ من الطرفين نسأل، سوف يكون طريقاً إلى الله تعالى وأحكامه الشرعية، فلا معنى لتقديم هذا على ذاك ولا ذاك على هذا، ولا دليل عليه، بل قد تقدّم السنّة على الكتاب على القول بعدم إمكان فهمه، وسيأتي بعض التعليق.

ب ـ وأما إذا أريد السنّة المنقولة المحكية؛ فإن ثبتت بطريق يقيني مؤكّد، كان الحال مثل السنّة الواقعية على كلام سيأتي، وإن كانت أخبار آحاد، جاء هنا البحث المعروف

---

(١) انظر: عبدالكريم إسماعيل صباح، الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح: ٣٢٥؛ وأحمد محمود الشافعي، أصول الفقه الإسلامي: ٨١.

في الأصول والتفسير ـ وأشرنا له من قبل ـ في إمكان فهم دلالات القرآن بعيداً عن السنّة؛ فإن قيل بعدم إمكان الفهم ـ كما هي نظريّة بعض العلماء الإخباريين من الشيعة ـ كان من الواضح حينئذٍ أنه لا معنى لتقدّم الكتاب على السنّة، إذ الفرض عدم إمكان فهمه قبل الرجوع إلى السنّة لتفسيره، فكيف يقدّم في المراجعة عليها؟! بل قد تكون حينئذٍ بياناً حصريّاً له فلا يمكن الرجوع إليه قبلها أو بدونها، وإذا قيل بإمكان الفهم، كان الصحيح تقدّم الكتاب على السنّة، استناداً لما دلّ من نصوص السنّة نفسها على لزوم عرض أخبارها على الكتاب للتأكّد من سلامة هذه الأخبار عن الدسّ والوضع ما دامت ظنية؛ لأنّ حجية الخبر لا تولد إلا مقيّدةً بعدم مخالفة القرآن، لظاهر الأمر الوارد في بعض أخبار الطرح من الأمر بعرض كل ما يأتينا على كتاب الله، فلابد أولاً من فهم القرآن كي نستطيع في المرحلة اللاحقة عرض الأخبار عليه.

بل قد يقال: إنه لا يصحّ من الناحية المنطقية ادّعاء تواتر حديث أو قطعية صدوره قبل العرض على القرآن؛ إذ القرآن مصدر تاريخي معرفي قطعي الصدور في الثقافة الإسلامية، فيما الأحاديث فيها دسّ ووضع وتحريف والتباس، فلا يصحّ دعوى القطع بنسبة حكم إلى الشارع دون أن يلحظ المصدر الأول للتشريع؛ لاحتمال المعارضة له الأمر الذي يسقط حالة اليقين في الخبر القطعي الصدور، كما هو واضح، فالسنّة المنقولة متأخرة ـ بهذا المعنى ـ عن الكتاب.

ج ـ التفسير الرتبي لتقدّم النص القرآني، الاستغناء بالكتاب

يقصد بالتقدّم الرتبي بمعنى الاستغناء بالكتاب، الرجوع إلى القرآن أولاً، فإذا وجدنا فيه حديثاً عن موضوع ما، لم نرجع إلى السنّة بعد ذلك، حيث نكتفي بما قدّمه

لنا القرآن الكريم، فإذا حرّم القرآن لحم الخنزير حكمنا بحرمته دون حاجة بعد ذلك إلى الرجوع إلى نصوص السنّة، نعم إذا طالعنا القرآن حول موضوع ما ولم نجده يتحدّث عنه، مثل كيفية الصلاة على المعروف، هنا نرجع إلى السنّة الشريفة لننظر ماذا تعطي في هذا الإطار، فهذا هو معنى تقدّم الكتاب على السنّة، بلا فرق بين السنّة الواقعية والمنقولة المحكيّة.

لكن هذا التقدّم باطل على أساسين:

الأساس الأوّل: وهو الأساس المنظّر له في علم أصول الفقه من إمكان تقييد السنّة أو تخصيصها للقرآن، وعلى قولٍ إمكان نسخها للقرآن، فكلّما حكم الأصولي بإمكان ذلك لم يعد يمكنه ـ بمجرّد توصله إلى حكم في القرآن ـ أن يكتفي به ويذر السنّة؛ لأنّهم قرّروا في أصول الفقه أنه لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص، واليأس من الظفر به، كما لا ينعقد الإطلاق إلا بمقدّمات الحكمة التي منها عدم المقيّد، فما لم نحرز هذا العدم أو يحكم بثبوته بشكل منطقي لا ينعقد هناك إطلاق، فالأخذ بنظرية إمكان تخصيص السنّة للكتاب يؤثر ـ سعةً وضيقاً ـ على هذا الطرح هنا.

من هنا يُعلم أنه لو واجهنا نصّاً قرآنياً آبياً عن التخصيص والتقييد، وأنكرنا نسخ السنّة للكتاب، لم تعد هناك حاجة للرجوع إلى السنّة في المسألة التي ورد فيها نصّ كتابي واضح متعالٍ عن التخصيص وأمثاله.

الأساس الثاني: بصرف النظر عما تقدّم، لا نوافق على هذا التفسير، من حيث إنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أعرف بالقرآن، فمن الممكن ـ بمراجعة تفسيره ـ الالتفات إلى معطيات إضافية؛ من هنا يصعب الأخذ بشكل كلي بهذا التفسير طبقاً لذلك، فهذا تماماً مثل

عدم صحة جزمك بتفسير آية دون مراجعة كتب اللغة وأحكامها المتوقع في مظانّها أن تؤثر على لفت نظرك إلى معنى معيّن، بل وبعض التفاسير وتجارب التفسير السابقة التي من شأنها إنضاج قراءتك للنص القرآني وتوفير الوقت عليك أحياناً، فهذا أشبه شيء بما ينقل عن الشافعي من أنّ القرآن وعاء والسنّة غطاء، من حيث تأثير كشف الغطاء على معرفة محتويات الوعاء.

لكن من الضروري أن نعلم أنّ هذا الأمر على مستوى السنّة الواقعية أوضح؛ لأن السنن المحكية الظنية بالخصوص فيها الغث والسمين، فقد تشوّه قراءتك للقرآن أحياناً، فهي سيف ذو حدين يفترض وضع ضوابط دقيقة لكيفية مراجعتها لأيّ باحث أو مفسّر أو فقيه.

د. التقدّم التشريفي الاعتباري للكتاب الكريم

يقصد بهذا التفسير للتقدّم القرآني أنّ القرآن متقدّم بالشرف والرتبة الاعتباريّة المحضة، ربما لأنّه أصل حجية السنّة أو لغير ذلك من الأسباب.

وهذا التفسير وإن كان في نفسه جيّداً، وقد يترك تأثيراً على مكوّن الوعي عند المسلمين، لكنّه لا أثر له ولا مردود عمليّاً في المستويات المعرفية والاجتهاديّة، وإنّما هو شأن تشريفي اعتباري لا أكثر ولا أقلّ، فلا قيمة لهذا التقدّم على مستوى الاجتهاد حتى نوليه ـ هنا ـ هذه الأهميّة.

نعم، عندما يكون القرآن ـ لا غير ـ أصل حجية السنّة، يحصل تقدّم حقيقي واحد وهو عدم جواز الرجوع إلى السنّة قبل الرجوع إلى القرآن لأخذ حجية السنّة منه، وهذا واضح.

هـ. التقدّم الترجيحي للكتاب الكريم على السنّة الشريفة

ربما يقصد بنظريّة التقدّم القرآني ـ وهو ما احتمل[١] أنّه مراد الشاطبي من نظريّته هنا ـ أنّه إذا تعارض القرآن مع السنّة، يقدّم القرآن حينئذٍ ولا يؤخذ بالسنّة، فلا تستوعب نظريّة التقدّم القرآني غير حالات التعارض.

وهذا الكلام صحيح من جهة، ولا موضوع له من جهةٍ أخرى، وذلك أنّه:

أ ـ إذا كان المقصود بالسنّة هو السنّة الواقعيّة، أي واقع ما صدر عن النبي، فلا معنى ـ طبقاً لنظرية العصمة وحتى غيرها إلى حدّ ما ـ لفرض تعارض بين الكتاب والسنّة، إلا إذا كان تعارضاً بدويّاً، أو صورة تعارض موهومة؛ فنظريّة تقدّم القرآن لا معنى لها في هذه الدائرة، لعدم وجود مصداق لها حينئذٍ.

ب ـ وأما إذا كان المقصود هو السنّة المحكيّة، مثل أخبار الآحاد، فمجال الحديث وارد، ونظرية سقوط حجية السنّة المحكيّة الظنيّة بمعارضة القرآن صحيحة وثابتة، وقد درسناها دراسةً موسّعة في موضعه، وأثبتنا ـ على مستوى صياغة القاعدة ومنهجيّتها ـ ليس فقط سقوط حجيّة الخبر بمعارضة الكتاب، وإنّما عدم ولادة الحجيّة في أيّ خبر إلا بعد عرضه على الكتاب للتأكّد من أنّه غير معارض له؛ فنظرية التقدّم القرآني بهذا التفسير الخامس لها صحيحة.

هذا، وقد تعرّضنا في محلّه بالتفصيل لمسألة تقدّم الكتاب على السنّة، وأدلّة ذلك، وكذلك مسألة السنّة المؤسّسة ودورها في موضوع التقدّم، فلا نعيد ولا نطيل، فليراجع[٢]. وإنّما أحببنا هنا فتح النوافذ لتأسيس أصول فقه قرآني.

---

(١) انظر: الموافقات ٤: ٣٩٢، الهامش.

(٢) انظر: حيدر حب الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٥٧٣ ـ ٥٩٧.

٥ ـ الفقه القرآني والمرجعيّات المساعدة (الإجماع والشهرة والسيرة و..)

من المعلوم أنّ الاجتهاد الإسلامي حاول ابتكار منافذ اجتهاديّة زائدة على الكتاب والسنّة، إما بنحو تكون في عرض هذين المصدرين، أو في طولهما، والقول بأنّ هذه المنافذ ليست سوى كواشف عن السنّة نفسها.

وأبرز هذه المنافذ هو الإجماع والشهرة والسيرة وعمل أهل المدينة ونحو ذلك. وليس هدفنا هنا رصد مديات قيمة هذه المنافذ الاجتهاديّة، بقدر ما نريد الحديث عن علاقة الكتاب الكريم بها بالنسبة للفقيه القرآني.

وهناك فارقٌ جوهري بين كلّ من الإجماع والشهرة وسيرة المتشرعة وعمل أهل المدينة من جهة، والسيرة العقلائية أو العرف العام من جهة ثانية:

أ ـ فالسيرة العقلائية محكومة لأيّ نصّ تقع أمامه، فلو واجهها نصٌّ قرآني كان ردعاً عنها، وقد تقرّر في أصول الفقه أنّ حجية سيرة العقلاء إنّما تكون بسكوت المشرّع عنها، فلو ورد النهي أو الردع لم يكن لها أيّ اعتبار، من هنا تكون علاقة القرآن بالسيرة:

إما سكوتاً منه عنها وهو يدلّ على رضاه بها.

أو إبرازاً لنصّ يؤيّدها فتكون السيرة حجّةً حينئذ ببركة النصّ القرآني، وفي هاتين الحالتين يؤخذ بالسيرة.

أو إبداءً لموقفٍ يعارضها فيكون النصّ القرآني ردعاً عنها بشكلٍ كامل أو جزئيّ، وهنا يقدّم النصّ القرآني عليها، مهما كانت دلالته بالعموم أو الإطلاق أو النصّ والطرق المباشرة.

وأما ما طرحه السيد محمّد باقر الصدر، من أنّ الردع يجب أن يكون متناسباً ـ كما

وكيفاً ـ مع حجم السيرة واستحكامها[١]، فهو أمرٌ يمكن قبوله في الجملة في مثل نصوص السنّة التي ترد متفرّقةً هنا أو هناك في جوابٍ عن سؤالٍ فرعي هنا أو هناك، أما في مثل النصّ القرآني فإنّ له خصوصيّته التي تقوم على قطعيّة الصدور من جهة، وتداوله العام من جهة ثانية، وكونه بمثابة الأساس الحاضر في الوعي الإسلامي على الدوام ثالثاً، فالنصّ الواحد منه ـ نتيجة هذه الخصوصيّات وأمثالها ـ يسمح له بالردع عن سِيَر مستحكمة ولو بآية واحدة، وهذا تمييز لطيف بين القرآن والحديث غالباً في قضيّة الردع عن السِّير والأعراف.

نعم، يبقى أنّ وجود هذا النصّ مع خلوّ السنّة من الحديث حول الموضوع الردعي هذا، قد يُضعف من الوثوق بفهم الردع من النصّ القرآني نفسه؛ إذ عادةً ما تثير السنّة ما يطرحه الكتاب، ويثير السائلون ما جاء من ردعٍ في الكتاب، فعندما تخلو السنّة من شيء من ذلك يكشف هذا الأمر عن أنّ فهمنا للكتاب كان غير دقيق؛ إذ لم يفهم المعاصرون ذلك، وهو أمرٌ قد يحصل في بعض الموارد لا في جميعها.

وكلّ ما أسلفناه مبني على فرضيّة الحجيّة الإمضائيّة للسيرة، لا على الحجيّة الذاتيّة التي تُرجع السيرةَ إلى أحكام العقل العملي، كما طرحه بعض المعاصرين، وتفصيل البحث نوكله إلى محلّه.

ب ـ أما الإجماع والشهرة وسيرة المتشرعة وأمثال ذلك، فإنّ قيمتها في كشفها عن وجود موقفٍ شرعي صدر من المعصوم، ومن ثم سيعني ذلك أنّ لدينا موقفاً شرعيّاً معلوماً ـ في الجملة ـ صادراً عن المعصوم، ويقع على خلاف نصّ آيةٍ قرآنية كريمة، وهنا:

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ١٨٢، من موسوعة أعمال السيد الصدر، مج٧.

إما أن يكون وجود الآية أحياناً موجباً لشكّنا في كاشفيّة الإجماع والسّيرة عن موقف المعصوم، وهذا ما يحصل في بعض الموارد، فيوجب سقوط الكاشفيّة، ومن ثم الحجيّة عن الإجماع والسيرة.

أو لا يفرض وجود الآية ذلك، مما يعني أنّنا أمام تعارض الكتاب والسنّة المعلومة، فيرجع في حلّ القضية الى ما أسلفناه آنفاً في علاقة الكتاب بالسنّة.

ولهذا ذهب بعض العلماء المسلمين الى جواز نسخ القرآن بالإجماع؛ لأنه في روحه نسخٌ للقرآن بالسنّة، وبدليل الإجماع[١]، فيكون الاستدلال بالإجماع على النسخ، لا النسخ بالإجماع كما ذكره الشيرازي[٢]، وبه يتبيّن فساد القول بعدم النسخ به[٣].

واستمراريّة الإجماع والسّيرة تقع حينئذ لصالح تأخير موقف المعصوم زمناً عما بعد نزول الآية الكريمة، مما يعزّز إمكانية تخصيص القرآن بهذه المدارك أو حتى نسخه بها بناءً عليه؛ إذ من البعيد أن يكون مرجع الإجماع والسيرة خطأ من المعصوم جاء متقدّماً على نزول الآية الناسخة له دون أن يترك نزول الآية تأثيره في تغيير الإجماع والسيرة.

نعم، في التخصيص لا بأس به، إذ تكون الآية الدالّة على العموم مخصّصةً بالمخصّص المنفصل السابق زمناً والذي يكون حينئذ بمثابة المخصّص المتصل؛ نظراً لحضوره في الوعي المتشرّعي لحظة نزول العموم القرآني.

---

(١) انظر: ابن نجيم المصري، البحر الرائق ٢: ٤١٩؛ وتفسير الآلوسي ١٠: ٥٠، ١٢٢ و١٨: ٨٧؛ والميرداماد، الرواشح السماوية: ٢٤٩؛ والنووي، شرح مسلم ١: ٣٥؛ والعيني، عمدة القاري ٨: ١١٧؛ والآمدي، الإحكام ٣: ١٦١.

(٢) انظر: اللمع في أصول الفقه: ١٧٤.

(٣) راجع: السرخسي، أصول الفقه ٢: ٦٦ ـ ٦٧.

ويجب أن نشير هنا إلى أننا نتحدّث عن الإجماع أو الشهرة أو السيرة أو عمل أهل المدينة بوصفها مصادر اجتهادية حجّة بناءً على الكشف، أما على غير ذلك فتختلف النتائج.

كما أنّنا نفرض هنا أنّ الإجماع والشهرة والسيرة عناوين قد فرغنا عن تحقّقها في الواقع التاريخي بمعنى تحقّق صغراها وكبراها، وإلا فنحن وإن كنّا نوافق نظرياً على كاشفيّتها قاعدةً ومن حيث المبدأ، إلا أنّ تحقّق مصاديقها الخارجية المتوفّرة تماماً على شروط الكشف عن موقف المعصوم أمرٌ في غاية الصعوبة؛ لأسباب أشرنا لبعضها في محلّه، وليست هي موضع بحثنا هنا، مثل احتمال المدركيّة، وصعوبة إثبات اتصال السيرة، وقلّة عدد الوثائق القادرة على تكوين إجماع.

وهناك نقطة لابد من الانتباه لها هنا، وهي أنّ الرائج بينهم أنّه كلّما وجد نصّ في الكتاب أو السنّة وكان ثابتاً من حيث الصدور والدلالة، ومع ذلك كان هناك إجماع على عكسه أو شهرة، فإنّهم يقولون هنا بأنّه كلّما ازداد النصّ وضوحاً وقوّةً ازداد بالإجماع أو الشهرة العكسيّة ضعفاً ووهناً، إمّا على المستوى الصدوري لو كان خبراً ظنياً مثلاً، أو على المستوى الدلالي لو كان آيةً قرآنية، ومرجع ذلك إلى قاعدة الوهن؛ لأنّ الشهرة أو الإجماع على الخلاف مع النصّ يشكّل إعراضاً عنه، وكلّما ازداد النصّ قوّةً ازداد بالإعراض ضعفاً ووهناً(١).

وقد ناقشنا نظريّة الوهن في محلّه وقبلنا بها في الجملة، لكن لا يمكننا القبول بها هنا في معارضة النصّ القرآني الواضح والصريح، مثل آيات لزوم ذكر الله تعالى كثيراً

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٤١؛ ومستند العروة (كتاب الصلاة) ٢: ١٦٠، و٣: ٣٠٥، و٨: ٣٧٩، والبجنوردي، القواعد الفقهية ٤: ٣٥٤، و٥: ٣٢١، ٣٥٠؛ ومنتهى الأصول ٢: ٩١، ١٥٤، ٦١٩؛ والمجتهد التبريزي، الأصول المهذبة: ٩٢.

في الحجّ، والتي لم يفتِ الفقهاء وفقها، بل جعلوا الذكر هناك مستحباً؛ وذلك أنّ قوّة دلالة النصّ القرآني الماثل أمامنا مقطوع الصدور هي التي تشكّكنا في إجماعهم وشهراتهم لا العكس، تارةً من حيث صغراه، وثانية من حيث احتمال اجتهادهم في فهم الدلالة.

كما أنّ اختلافنا معهم في الدلالة لا يلزمنا بالتخلّي عن الظهور الذي انكشف لنا من النصّ القرآني لصالح فهمهم الذي يقع على خلاف ظهور الآية وفق ما فهمناه منها، فإنّ الحجيّة في باب الدلالات اللفظية ثابتة للظهور المترائي عند القارئ نفسه، فإذا تمّ تحقّقه بالنسبة إليه تحقّق موضوع حجية الظهور، وليس موضوع حجية الظهور هو الظهور عند الغير مع انعقاد خلافه عند الشخص نفسه، ما لم يكن استظهار الغير موجباً ـ لكونهم من العرب الأقحاح ـ في حصول الشك عندي في المعنى الذي استفدته من الآية الكريمة، فينعدم الظهور عندي قهراً، ومن ثم تزول الحجيّة حقيقةً.

وعليه، فالصحيح أنّه مع إعراض الفقهاء عن دلالة آيةٍ ما ظاهرة في معنى معيّن لا تنهدم حجيّة الظهور في الدلالة ما لم نفقد صغرى الظهور ويزول الظنّ أو الاطمئنان بما فهمناه، والمفترض قاعدةً أو غالباً عدم زوال الظنّ؛ لاحتمال أنّهم تركوا العمل بالظهور القرآني عن اجتهادٍ في فهم النص، أو عن أخذهم بروايةٍ فهموا منها ذلك، ولعلّنا لو عثرنا عليها لم نفهم منها ذلك، أو لم نرَ لها حجيّةً صدورية، ومن هنا كلّما كشفوا عن مبرّرات إعراضهم عن الدلالة القرآنية سهل علينا الأمر، حيث سيكون لمحاكمة مبرّراتهم أكبر الدور في الأخذ بإعراضهم أو الإعراض عنه.

ومرجع ذلك كلّه إلى إعاقة كشف الإجماع أو الشهرة العكسيّة على السنّة من

الناحية الميدانية، وإن كانت القاعدة رجوع ذلك إلى نسخ السنّة للكتاب كما قلنا.

٦ ـ الفقه القرآني ومرجعيّة العقل (نظام التوفيق والتأويل والمعارضة)

من الواضح أنّ القرآن الكريم ما دام من عند الله تعالى وكان حقّاً واقعاً، فمن الطبيعي أن لا يناقض الواقع بحسب رسالته الأساسيّة، في كلّ مقام نحرز فيه أنّه كان بصدد الإخبار عن الواقع، وهذه نقطة مهمّة، فإذا صاغ المولى كلامه بصيغة الإخبار لكنّنا وجدنا أنّ مراده ليس هو الإخبار، فلا يمكننا أن نتكلّم عن عدم مناقضة كلامه للواقع؛ لأنّ المناقضة متفرّعة على كونه بصدد أن يخبرنا شيئاً، وهذا تماماً مثل بحث القصص القرآني، فإنّه لو توصّل الباحث القرآني إلى أنّ القصص عبارة عن صورة فنيّة تخيليّة غرضها تربوي روحي، فإنّ الإخبارات الواردة فيها لن يكون هناك معنى لفرض عدم مناقضتها للواقع، إذ ليس في مقام الحديث عن الواقع حتى يكون في تنافيها معه تناقضاً.

وهذا أمر بالغ الأهميّة ويجب التنبّه له، ويكشف عن أنّ علاقة النصّ بالواقع تخضع في فهمها لنظريّتنا المسبقة لطبيعة البيان الديني من حيث كونه إخباريّاً أو رمزيّاً أو غير ذلك. نعم عندما تكون القصّة تربوية فنيّة تخيليّة فإنّ مطابقتها للواقع تتصل بجانب كون الأغراض أو الرسائل التي فيها هل هي صحيحة أو لا؟ لا في جانب مطابقة الوقائع للخارج.

لكن سنتجاوز هذه النقطة المفصلية هنا، لنؤكّد على مسألة عدم مناقضة القرآن للواقع، فهي مسألة ثابتة من حيث المبدأ، والعقل هو الوسيلة أو إحدى الوسائل البشرية لاكتشاف هذا الواقع، وهذا يعني أنّه من الممكن أن يكشف العقل هذا الواقع ويخبر القرآن نفسه عن هذا الواقع أيضاً، كما ومن الممكن أن ينكشف للعقل

شيء لا يتحدّث عنه القرآن والعكس هو الصحيح، وهذا يعني أنّنا أمام حالات:

الحالة الأولى: أن يقدّم لنا القرآن الكريم فكرةً أو معلومةً أو مفهوماً لا يتحدّث العقل عنه لا نفياً ولا إثباتاً، أو يتوصّل العقل إلى معطى معيّن دون أن تكون في القرآن إشارة إليه. ومن الواضح في هذه الحال أنّ المطلوب هو الاحتكام إلى من قدّم هذا المعطى المعرفي ما دام غير معارض بمرجعيّة معرفية أخرى.

ولا فرق فيما نتحدّث فيه هنا بين أن يكون القرآن ساكتاً واقعاً عن هذا الموضوع الذي تحدّث فيه العقل أو ساكتاً بحسب تصوّرنا، أي أننا نحن الذين لم نجد في النصّ القرآني شيئاً يرتبط بالموضوع الذي تحدّث فيه العقل، وربما كان موجوداً في واقع الأمر ولكنّه لم ينكشف لنا لسببٍ أو لآخر؛ لأنه على أيّ من الافتراضين لن تكون هناك مرجعية معرفيّة في هذه الحال سوى المرجعية التي بدا لنا موقفها من موضوع البحث.

لكنّ السؤال هنا: لو حكم القرآن بأمرٍ ما ـ عمليّ أو علمي ـ فهل يفترض إكمال المسير، للنظر فيما يراه العقل في الموضوع نفسه أو لا؟ ولو حكم العقل بأمرٍ ما فهل يجب الرجوع إلى القرآن الكريم للنظر فيما يدلي به في الموضوع أو لا؟

والجواب: إذا كانت النتائج التي توصّلنا إليها في الكتاب أو العقل يقينيةً مؤكّدة حاسمة وليس حولها شبهة أو إشكالية، فلا ملزم معرفي أو علميّ بالرجوع إلى مصدر آخر، فلو اكتشف العلم أمراً ما لا يجب النظر في موقف القرآن منه حتى نصدّقه ما دامت المعطيات العلميّة حاسمة ولا تشوبها التباسات، وهكذا الحال على الخطّ القرآني.

ولا يناقض ذلك مرجعية التسليم للقرآن والرسول: ﴿..**حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا**﴾ (النساء: ٦٥)؛ فإنّ

هذه المرجعيّة التي تتحدّث عنها الآية الكريمة ظاهرة في حال الخلاف والاختلاف بحيث يحكّم النبي في الموضوع ويسلّم له، لا في مطلق الأحوال، على أنّ ظاهرها الأوّلي وإن أوحى بالعموميّة إلا أنّه من الصعب تسرية هذه الآية لغير حالات الخلاف القضائي أو الخلاف الذي يحتاج إلى حكم قضائي يفصل فيه النزاع. نعم، ذيل الآية يشير إلى عنوان عام وهو التسليم الذي يكون بعد ﴿**قضيت**﴾ لا قبله، كما هو واضح من سياق الآية الكريمة.

إلا أنّه مع ذلك، من المستحسن ـ معرفيّاً ـ أن لا يخرج الإنسان بنتيجةٍ في أمر ما قبل مراجعة تمام المراجع المعرفيّة ذات الصلة بهذا الموضوع؛ لتتكامل الصورة أمامه، وهذا مشروط بأن تكون المراجع المعرفيّة الأخرى ذات صلة بهذا الموضوع أو لها حقّ البتّ فيه.

الحالة الثانية: أن يقدّم القرآن معلومةً معيّنة ويقدّم العقل معطى معيّناً أيضاً يتصل بالموضوع نفسه وهنا:

أ ـ أن يتوافق المعطى العقلي والقرآني، ولا إشكال هنا، فيفترض الأخذ بهما معاً وتوكيد المعطى بمرجعيّتين معرفيتين.

ب ـ أن لا يتوافق المعطى العقلي والقرآني، فيقع بينهما تعارضٌ واختلاف، وهنا:

١ ـ أن لا يكون القرآن في دلالته ـ في حدّ نفسها ـ حاسماً، ومن الواضح تقدّم العقل على القرآن هنا؛ لتقدّم اليقين على الظنّ، وربما يكون العقل حينئذٍ بمثابة المساعد في فهم الدلالة وتصويب وجهتها في الكتاب الكريم.

٢ ـ أن يكون القرآن في دلالته حاسماً، وهنا ينبغي التفصيل، وذلك أنه:

إذا كان المعطى العقلي بديهيّاً، فمن الواضح أنه لا يولد فهمٌ دلالي في الكتاب من رأس إلا بمعونة هذا المعطى البديهي؛ لأنّ المتكلّم الحكيم يلقي كلامه آخذاً بعين

الاعتبار المعطيات المشتركة المختزنة في ذهنه وذهن السامع. وأولى المشتركات هي البديهيات العقلية وما هو في قوّتها، ومعه فلا يصحّ فهم القرآن بمعزل عن هذه المعطيات البديهية، الأمر الذي يجعل فهم الكتاب العزيز خاضعاً لمعطيات العقل الأوّلية أو الواضحة جداً للجميع، فلا يصحّ فرض المعارضة والاختلاف بين العقل والنقل حينئذٍ، بل لا يولد الفهم النقلي إلا في ضوء الوعي العقلي المذكور.

أما إذا لم يكن المعطى العقلي بديهياً، كما هي الحال الغالبة، بل يحتاج إلى نظر ومراحل للتوصّل إليه، بحيث لا يكون حاضراً في الذهن الإنساني العام، فالمعروف بين علماء المسلمين هنا تأويل النصّ القرآني بما ينسجم مع هذا المعطى العقلي فيصرفون اللفظ عن دلالته.

ويحتجّون لذلك تارةً بأنّ القرآن لا يناقض الواقع، والمفروض أنّ العقل كشف الواقع، فننزّه القرآن عن الخطأ بالتأويل، وأخرى بتصوير الرسالة القرآنية على أنّها دلالة ظهوريّة ظنيّة بما يفتح كوّةً في جدار النص الكتابي ليتقدّم العقل عليه تقدّمَ اليقين على الظنّ.

وربما يصحّ لنا أن نقول بأنّه قد قامت نظريّة المعتزلة والعدليّة والإمامية وغيرهم على هذا المنهج عبر مقولة المجاز.

لكنّ هذا الكلام يمكن التوقّف عنده مليّاً، من حيث خضوعه للمنهج الأيديولوجي لا العلمي الموضوعي المحايد، وذلك أنّه مهما دافعنا عن هذا الكلام فلن نتمكّن من الجواب عن السؤال المعرفي العقلاني الذي سيثيره هذا الوضع وهو: إذا كان حقاً قد أراد الله هذا المعنى الذي يتلاءم مع النظريّة العقلية الفلانية التي ظهرت فيما بعد، فلماذا إذاً كان كلامه ـ بحسب الإفادة اللغوية ـ على عكس مراده؟

وهل هناك نظام لغوي ودلالي حكيم يطلق الكلام ليفيد معنى معيّن دون أن يكون هذا المعنى هو المراد الحقيقي للمتكلّم، معتمداً في فهم المعنى الحقيقي له على معطيات نظريّة تحليلية توصّلت إليها البشريّة بعد قرون مع الفلسفة والعلم وغيرهما؟!

ومهما حاولنا تصوير الدلالات الظنية واستفدنا من نظام الحقيقة والمجاز في اللغة فسنبقى مطالَبين بالجواب عن هذه الأسئلة المتقدّمة، ما لم نغيّر من فهمنا لبنية الخطاب القرآني فنقول ـ من الأوّل ـ بأنّه خطاب نخبوي لا يُفهم إلا بعد تطوّر العلوم، وقد كان مضطراً لإفادة عكس مراده للعوام قبل تطوّر العلوم للعجز عن صياغة فكرته بغير ذلك!!

من هنا، فنحن نعتقد أنّ قضايا من نوع التجسيم والتشبيه والعصمة والمعاد الروحاني والجسماني وقدم العالم وحدوثه وعلوم الأنبياء والأولياء وإمكاناتهم التكوينية ورؤية الله وغير ذلك، لا يمكن حلّ إشكالية الآيات الدالّة في موردها عبر القول بالتأويل، خضوعاً للعقل، وتسمية ذلك توفيقاً ومصالحة بين العقل والنقل، فإنّ المصالحة تقع عندما يظلّ كلا المصدرين المعرفيين على مكانته ونحاول اكتشاف أنظمة داخل كلّ مصدر معرفي تستطيع إخراجنا بنتائج ترفع التنافي والتعارض، أما صرع أحد المصدرين المعرفيين لصالح الآخر تحت اسم التأويل فهذه ليست مصالحة بل صرع ومصارعة.

ولهذا نفترض أنّ حلّ مثل هذه الإشكاليات يكمن في التفتيش داخل نظام اللغة القرآنية عن مؤشرات تعدّل تصوّرنا الأوّلي عن المراد من هذه الآيات، وإلا فلا مناص من الإقرار بوجود تعارض مستقرّ يفرض علينا إما إعادة النظر في أصل المصدريّة المعرفية المضمونة للكتاب أو العقل، أو في فهمها وإعادة اكتشافها مرّةً

أخرى، وإلا فعلينا الاعتراف بالعجز عن العثور على حلّ.

ويبقى أن أشير أخيراً إلى أنّ العلوم الأخرى وإن لم تصلح للقرينية على كلام الله سبحانه؛ لعدم قرينيّة كلام شخصٍ في فهم كلام شخص آخر، إلا أنّ العلوم النظريّة يمكنها أحياناً كثيرة أن تنبّه المفسّر والباحث والفقيه لدلالةٍ في النصّ أو إشارة أو قرينة لم يسبق له أن انتبه إليها من قبل، نظراً لمستوى ونمط تفكيره الخاصّ، وهذا ما يجعل العلوم النظريّة ـ الفلسفيّة والإنسانيّة والطبيعيّة ـ منبّهات للوعي الدلالي في النصّ، لا قرائن على هذا الوعي، بما تحمله القرينة من معنى في البُنية البيانية في اللغة.

كلمة أخيرة

نكتفي بهذا القدر من تناول هذه الموضوعات، وقد كان هدفنا في هذه الوريقات تقديمَ ما يُشبه المدخل أو الخارطة المنظّمة بعض الشيء، تتصل بأبرز الملفّات التي ينبغي للفقه القرآني أن يعالجها قبل الانطلاق في مشروعه التطبيقي، ولو لاحظنا ما أثرناه في عناوين هذه الوريقات وما في مضمونها فربما يكون هو أبرز القضايا التي ينبغي أن يصار إلى تدوين أصول فقه قرآني من خلالها، إضافة إلى جملة بحوث تمثل مشتركات بين البحث القرآني وغيره يمكن الرجوع فيها إلى علم أصول الفقه، كبعض مباحث الألفاظ والتعارض.

فما أثرناه هنا هو أشبه بالمسرد لموضوعات هذا الفقه القرآني من ناحية أصوله وبُنيته، وعبر هذه الطريقة يمكن الاشتغال الهادئ على تأسيس وعي فقهي قرآني قائم على بحث أصولي معمّق ومتمركز ومجتمع في مكان واحد، وقديماً كان الكثير من الأصوليين ـ بل حتى زمن متأخّر ـ يفردون القرآن بالبحث فيما يتصل بقضايا مختصّة

به، ونحن نؤيّد هذا المقترح، وأشرنا لشيء يتصل بذلك في مقدّمة كتابنا (حجية السنّة)، بحيث تُفرد منظومة الأبحاث المتصلة بالمصادر الاجتهاديّة لوحدها.

ومع الأسف، ففي الكتب الأصوليّة المتأخّرة ـ لاسيما الإماميّة ـ لا نجد غالباً فصلاً تحت عنوان القرآن ولا تحت عنوان السنّة، بل نجد في باب الحجج عناوين مثل: حجية خبر الواحد، والإجماع، والشهرة، والعقل، وحجية الظهور.. وداخل حجية الظهور يُتعرّض لحجية ظهورات القرآن. وأغلب الموضوعات التي تحدّثنا عنها في هذه الوريقات يتعرّض لها الباحث المسلم مبعثراً في فقه آيات الأحكام تارةً، وفي أصول الفقه أخرى، وفي التفسير وعلوم القرآن ثالثة. واقتراحُنا أن تُجمع وتفهرس ويصار إلى تكوين وعي أصولي قرآني من خلال البحث الموسّع فيها إن شاء الله.

المدخل إلى فلسفة الفقه

دراسة في الهويّة والمساحة والجدوائيّة

تمهيد

يعدّ علم فلسفة الفقه من العلوم المقترحة الجديدة في أوساط المعاهد الدينية والحوزات العلميّة، ولا يعود تاريخ طرحه بشكل جادّ في هذه الأوساط إلى أكثر من عقدين ونصف من الزمان. وقد ثارت حول هذا العلم وهويّته وأبعاده وعلاقته بسائر العلوم الدينية، لاسيما الفقه وأصوله، جدالات تشبه ـ إلى حدّ ما وإن بدرجة أخفّ ـ تلك التي ثارت حول أطروحة علم الكلام الجديد التي برزت بقوّة منذ ربع قرن تقريباً.

ويعود بعض الجدل في الموقف من هذا العلم المقتَرَح إلى مفهوم هذا العلم ودوره وطبيعة المهمّة الموكلة إليه، ففيما يلاحظ في بعض الأوساط وضوحٌ في الرؤية إزاءه وتحديدٌ لمساحته ودائرته ودوره، نجد في أوساط أخرى شعوراً بأنّ هذا العلم ليس سوى محاولة لجمع بعض الموضوعات الضرورية المعاصرة التي لم يعالجها البحث الاجتهادي السائد، مما يحوّله إلى مجرّد ملتقى لموضوعات عشوائية لا يربط بينها سوى الحاجة المعاصرة إلى بحثها والاعتقاد بأنّ الفقه والأصول بوضعهما الحالي إما لا يستوعبان هذه الموضوعات أو لا يقدران على معالجتها بالذهنية التي يملكها هذان العلمان.

سوف نحاول في هذه الوريقات المتواضعة أن نتعرّف ـ باختصار ـ على هذا العلم، ونحدّد هويّته، وندرس ضرورته وجدوائيته، ونرصد ملفاته وموضوعاته، ونتخذ موقفاً منه وسط جدل الردّ والتأييد الذي حظي به هذا العلم. **لكنّنا لن نخوض في تفاصيل هذه البحوث المتصلة بفلسفة الفقه وفهمها وتعريفها والتعريف بها، بل سنكتفي بجولة عابرة؛ لأنّ التفاصيل تحتاج إلى بحوث مطوّلة لا يسعها المقام.**

لكن قبل ذلك كلّه، يجب أن نشير إلى تراجع حضور هذا العلم في المحافل العلمية في السنوات العشرة الأخيرة، ورغم أنّ بعض الجامعات الدينية قد تبنّته مادةً درسيّة إلا أنّ الجدل حوله قد تراجع، وإن كانت موضوعاته تُدرس بشكل منفصل بصرف النظر عن هويّتها والتئامها داخل علمٍ مستقل باسم فلسفة الفقه.

ونشير أيضاً إلى أنّه جرت محاولات محدودة كذلك للحديث عن فلسفة أصول الفقه، وعقدت بعض المؤتمرات والندوات في هذا الإطار في المعاهد الدينية الكبرى، لكنّها لم تحظَ بأيّ تحويل من سياق طرح عنوان إلى سياق مشروع، فضلاً عن تأسيس علم. نعم قدّمت مجموعة من الدراسات الجادّة تحت هذا العنوان، تختلف فيما بينها في نوعيّة موضوعاتها قرباً وبعداً، مثل فلسفة أصول الفقه للشيخ صادق لاريجاني، وفلسفة أصول الفقه للأستاذ حسن معلّمي، ودراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد للشيخ علي حبّ الله، وكذلك بعض المساهمات التي قدّمها الشيخ مهدي الهادوي الطهراني وغيره.

هذا، ولكي نتعرّف على فلسفة الفقه، لابدّ من بعض المعلومات المقدّمية المتصلة بفلسفة العلم أو الفلسفات المضافة ونحوها.

١ـ فلسفة الفقه، معالم التعريف والهويّة

من الضروري أن نحدّد لعلم فلسفة الفقه تعريفاً واضحاً؛ لأنّ مباحث التعريف

المتصلة بالعلوم تغدو ضروريةً في حالتين:

الأولى: عندما يقع تداخل مخلّ بين العلوم يوجب استخدام مناهج علم ما في موضوعات علمٍ آخر دخلت فيه يختلف عنه في المنهج، فلتفادي الاضطراب الناشئ عن هذا النوع من التداخل يشتغل العلماء على وضع تعاريف محدّدة.

الثانية: عندما يكون علمٌ ما في طور الولادة والنموّ، حيث يغدو وضع تعريف له ضرورياً؛ نظراً للحاجة إلى التعرّف عليه وضبط قواعد العمل في موضوعاته ومسائله، وتمييزه عن غيره بما يفرض وجوده وعدم قيام غيره مكانه، ومن ضمن ذلك تحديد مقدار ضرورة هذا العلم وعدم وفاء غيره بدوره.

وإذا لاحظنا علم فلسفة الفقه سنجد هاتين الحالتين موجودتين فيه؛ فهو من جهة علمٌ حديث الظهور، أو بتعبير أدقّ: مشروع علم، ومقترح علم. ومعالمه وهويته وامتيازه عن غيره ومديات ضرورته وحاجته ماتزال محلّ نقاش، كما أنّ بعض موضوعاته ـ كما سوف نرى ـ متداخلة أو يحتمل فيها التداخل مع علومٍ أخرى، الأمر الذي يستدعي تعريفاً جلياً وواضحاً حوله.

ولا نقصد بالتعريف ما يفعله الجدل العلمي المدرسي أحياناً في قضايا التعريف من الصراع على تحديد نوعيّة الجملة التي نختارها للتعريف من حيث جامعيّتها ومانعيتها كما فعل علماء أصول الفقه المتأخّرون، فهذا في تقديري مما لا فائدة تذكر فيه، وإنما نريد أن نبيّن ـ بأيّ طريقة ـ صورةً واضحة عن هذا العلم بعيداً عن الصراع اللفظي في هذا القيد أو ذاك.

١ـ ١. الفلسفة بين الإطلاق والإضافة

وأوّل قضيّة تواجه الباحث في مجال فلسفة الفقه هي الأسرة العلمية التي ينتمي

إليها هذا العلم، والحقل المعرفي الذي ينضوي هذا العلم ضمنه، إنّه الفلسفة المضافة.

فالفلسفة تنقسم ـ بتعبيرٍ من التعابير ـ إلى قسمين:

١ـ الفلسفة المطلقة، وهي تلك التي تبحث في الوجود وقضاياه كالفلسفة الإسلاميّة المعروفة، ويصحّ أن نعبّر عنها بالفلسفة دون أيّ تقييد أو إضافة.

٢ـ الفلسفة المضافة: وتطلق على كلّ فلسفة تضاف إلى حقلٍ ما، وهذه الإضافة لها معنيان:

الأول: الإضافة إلى أمرٍ واقعي، كفلسفة النفس، من حيث البحث فيها عن حقيقة النفس وتجرّدها وغير ذلك[1]، وبهذا المعنى يمكن جعل الفلسفة المطلقة مضافةً من حيث إمكانيّة نسبتها إلى الوجود بقول مطلق.

ومن هذا النوع استخدام الفلسفة مضافةً إلى فيلسوف أو إلى مدرسة أو إلى مكان أو إلى زمان، مثل: فلسفة أرسطو، وفلسفة التنوير، وفلسفة القرون الوسطى، وفلسفة المشرق، فإنّ الإضافة هنا إلى أمرٍ وجودي، لكنّه غالباً من إضافة الشيء إلى الفاعل.

الثاني: الإضافة إلى أمرٍ معرفي علمي، كأن نأخذ علماً من العلوم ثم نضيف إليه الفلسفة، ويكون معنى ذلك هو البحث عن فلسفته، كفلسفة الأخلاق، وفلسفة اللغة، وفلسفة الفيزياء، وهكذا..

بل يمكن أن نجمع العلوم كلّها وندرس فلسفتها بوصفها ظاهرة معرفية عامة لا

---

(١) انظر: عبدالحسين خسروبناه، نظرية ديده باني (فلسفة مضاف تاريخي ـ منطقي به مثابه نظرية تحوّل در علوم)، فصلية انديشه نوين ديني، العدد ١٠: ١٦، صيف ٢٠٠٧م؛ وصادق لاريجاني، فلسفة الفقه، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٧: ٩٧ ـ ٩٩.

تخصّ علماً من العلوم، وهذا ما ينتج علم فلسفة العلم الذي شهد رواجاً عظيماً في القرن العشرين.

وفي سياق النوع الثاني من الفلسفة المضافة، نلاحظ أنّ الظروف التي ولدت فيها الفلسفة المضافة هي ظروف المدارس الفلسفية الغربية التي اهتمّت بمجال المعرفيات (ايبستمولوجي)، فقد فكّك الغرب ـ مع عمانوئيل كانط وغيره ـ بين الشيء في مداركنا والشيء في نفسه، واشتغلوا على صورة الأشياء في ذهن العالِم أكثر من واقع الأشياء في الخارج، فنما علم المعرفة نموّاً كبيراً.

ومن المعلوم أنّ علم المعرفة أخذ شكلين من الظهور في الدراسات الايبستمولوجية الحديثة، هما:

١ ـ **علم المعرفة الأوّلي**، وهو الذي يبحث حول الإدراك البشري وأسراره، وكيفيّة تولّد المعرفة عند الإنسان، وكيف تتنامى وتتكاثر، وما مدى صدقيّة المعرفة أو قيمتها؟ وهل المرجعيات المعرفية هي الحسّ أو العقل أو الحضور والوجدان أو مركّب منها أو شيء آخر؟

وهذا ما تناوله الفلاسفة المسلمون في القرن العشرين في دراساتهم المعرفية، مثل السيد محمد باقر الصدر والعلامة الطباطبائي والشيخ مرتضى المطهري و..

٢ ـ **علم المعرفة الثانوي**، وهو الذي يرصد ما حصل من العلوم البشريّة، ويحلّل هذه العلوم تحليلاً خارجياً، أي إنه يحاول أن يدرس الظاهرة العلمية الإنسانية من الخارج لا بوصفه جزءاً منها، ويحدّد شبكة العلاقات فيها، ونظامها وتفاعلاتها وأمثال ذلك بوصفها أمراً واقعاً.

ومن هذا النوع الثاني ظهر الاتجاه التاريخي في دراسة العلوم، وولدت فلسفة

العلم العامّة (كلّ العلم) والخاصّة (علمٌ ما بعينه).

وبهذا شهد علم المعرفة ـ بنوعيه ـ ازدهاراً كبيراً في القرون الأخيرة، فيما غلب على الفلسفة الإسلامية ما قبل الحكماء الثلاثة المتأخّرين (الصدر، الطباطبائي، والمطهري) الطابع الوجودي، أي فلسفة الوجود التي تحاول دراسة الوجود نفسه، وإن أطلّت على الذهن والمعرفة في بعض مباحثها مثل بحث الوجود الذهني وبحث حقيقة العلم ومسألة اتحاد العقل والعاقل والمعقول وغير ذلك.

وعلى هذا الأساس، يمكن تصنيف العلوم إلى قسمين:

القسم الأول: العلوم ذات الدرجة الأولى، وهي التي تعالج أمراً واقعياً، إما عاماً كالفلسفة العقليّة العامّة أو خاصّاً كفلسفة الروح أو فلسفة الذهن أو نحو ذلك.

ولا فرق في هذه العلوم بين الطبيعيات والرياضيات والإنسانيات والإلهيّات وغيرها، وتدخل فيها علوم المعرفة بشكلها الأوّل والتي تعالج ظاهرة الإدراك عند الإنسان، فهذا القسم موضوعه الواقع.

القسم الثاني: العلوم ذات الدرجة الثانية، وهي التي تعالج العلم نفسه، لا أنها تعالج ظاهرة واقعية خارجية، فهي تعالج العلم بالواقع، ولهذا كانت ثانويّةً.

وهذه العلوم هي التي نسمّيها بفلسفة العلم أو فلسفة العلوم، وهذا القسم موضوعه العلم نفسه، وإن كان موضوعه واقعيّاً من حيث واقعيّة ظاهرة العلم نفسها.

وهذا التقسيم مقبولٌ، وإن أمكن من وجهة نظري إرجاع الثاني إلى الأول إذا فسّرنا الواقع في الأوّل بأنّه الواقع الأعم من الخارجي والذهني والنفس الأمري، كما أشرنا آنفاً.

٢. ١. ما هي فلسفة العلم؟

يعدّ تعريف فلسفة العلم في حدّ نفسه موضوعاً إشكاليّاً يوجد خلافٌ حوله، ويمكن في هذا الصدد الحديث عن تعريفات ثلاثة هي:

التعريف الأول: إنّ فلسفة العلم هي تلك التأمّلات النظرية والتحليلية التي يمكن فهم نظريات هذا العلم في ضوئها وكشفها بشكل أعمق وأبين[١].

هذا التعريف قد يواجه مشاكل:

أولاً: إنّ نظريةً ما عندما تبحث في علمها الخاصّ بها فإنّ ذلك يحقّق تفسيرها وتحليلها وفهمها، فما معنى أن تأتي فلسفة هذا العلم لتكون مساهمةً في تفسيرها وشرحها وتبيينها؟

وقد أجاب أنصار هذا التعريف بأنّ البحث عن نظريّةٍ ما في داخل علمها الخاصّ يبقي الإنسان أسيراً لدراسة هذه النظرية ضمن حدود هذا العلم، فيما البحث عن النظرية نفسها من خارج إطار هذا العلم يعطي الإنسان حريّة البحث والنقد والتحليل.

ولعلّ هذا الدفاع عن هذا التعريف يكون صحيحاً عندما يكون المجال مجال الدراسات الإنسانية والدينية؛ لأنّ الباحث قد ينزع نزعةً تأويلية أو دفاعية أو جدلية، فيأتي فيلسوف العلم ليقرأ الأمور من الخارج بنظرة تأملية فلسفيّة.

ثانياً: إنّه لا يبيّن المنهج الخارجي المعتمد، بل تندرج فيه حتى البحوث الداخلية بل مطلق الدراسات حول أيّ قضيّةٍ من القضايا.

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: أحمد مبلّغي، بيش درآمدي بر فلسفة فقه، مجلة فقه، العدد ٥٩ ـ ٦٠: ٦.

التعريف الثاني: إنّ فلسفة العلم هي العلم الذي يقوم بدراسة الخلفيّات المعرفية والمصادرات القَبْلية التي ينبني عليها هذا العلم، فيقوم بتحليلها ومقارنتها واكتشافها.

وقيمة فلسفة العلم حينئذٍ تكمن في أنّ أغلب علماء ذلك العلم لا يلتفتون إلى الأصول القبلية التي بُنيت نظريّاتهم عليها، فيأتي فيلسوف العلم ليشرحها ويحلّلها.

التعريف الثالث: إنّ دراسة العلم من الخارج لها شكلان:

الشكل الأول: الدراسة ذات المنهج التاريخي، وهي التي تحاول تناول هذا العلم بطريقة توصيفية تحليلية، فترصد تاريخه وتطوّره وعلاقاته بسائر العلوم وعناصر قوّته ومبرّراتها الموضوعية وكذلك عناصر الضعف وغير ذلك. وهذا هو المنهج الوصفي في الدراسة الخارجيّة.

الشكل الثاني: الدراسة ذات المنهج المعياري المنطقي، ويقصد بها أن لا يكون التوصيف هو محطّ نظر الباحث، وإنما غرضه الكشف عن منهج هذا العلم وأساسيّاته، ومعايير التشريح العلمي فيه للأمور.

وفي هذه الحال، فإنّه يحقّ لهذا النوع من الدراسة أن يقوّم حال هذا العلم، فيحكم بوجود خلل منهجي فيه أو وجود خلفيّات معرفية غير مبرهنة أو تحوي مشاكل وهكذا.

وعليه، ففلسفة العلم تعني البحث الخارجي حول العلم وفقاً للمنهج المعياري والمنطقي لا المنهج التاريخي الوصفي، وإن كان المنهج الوصفي يشكّل مقدّمةً لازمة وضرورية للحكم على هذا العلم أيضاً.

ويبدو من المقارنة، أنّ التعريف الأوّل يميل إلى المنهج الوصفي التحليلي؛ لأنه

يسلّط الضوء على جانب تجلية الموضوعات المبحوثة في هذا العلم، أكثر من تركيزه على الجانب المعياري الذي يسمح بالحكم على العلم سلباً أو إيجاباً.

أما التعريف الثاني فهو أقرب إلى الجانب المعياري، فيمكن أن يستوعبه التعريف الثالث.

وبذلك قد نحصل على تعريف جامع بين النزعة الوصفية والتاريخية والمنهج المعياري الحكمي، فنعرّف فلسفة العلم بأنها **النظر إلى العلم وهويّته وحركته ومنهجه وأصوله ومصادراته من زاوية خارجية تفترضه ظاهرة إنسانية قائمة، بما يحقّق فهم العلم وتقويمه معاً.**

٣. ١. تعريف فلسفة الفقه

وفقاً لما تقدّم يمكن تقديم أكثر من تعريف لفلسفة الفقه، وقد قدّمت الكثير من التعريفات التي لا حاجة للتعرّض إلى الكثير منها، لاسيما بعدما سنطّلع عليه من موقفنا من تحديد بعض مسائل علم فلسفة الفقه، فمثلاً تعريف بعضهم لفلسفة الفقه بأنّها النظر العقلي في الفقه، تعريفٌ ضعيف؛ فما معنى النظر العقلي في الفقه؟ وهل نقد الفقه من فلسفة الفقه؟ وهل الدفاع عن الأحكام الفقهيّة عقلياً هو من فلسفة الفقه؟ وهل البحوث العقليّة في علم الكلام والأصول العقلية المؤثّرة في الفقه والمتصلة به هي من فلسفة الفقه؟!

وهكذا الحال في تعريف بعضهم بأنّه العلم الباحث في كليّة الفقه وعموميّته، فإنّ هذا الأمر مسألة من المسائل، وليس علماً من العلوم.

وكذلك تعريف بعضهم بأنّه العلم الباحث في المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة للفقه، فإنّ الكثير من البحوث الفلسفيّة والكلاميّة والحديثية والرجاليّة والأصولية

هي من مبادئ الفقه، فيلزم إدخالها في فلسفة الفقه! بل يلزم إدخال العلوم التي تشكّل مبادئ لعلوم أخرى في فلسفة تلك العلوم، وهذا غريب حقّاً.

لهذا سنكتفي ببعض التعريفات البارزة، والتي لها شهرتها، حتى لا نطيل في هذا المجال، وهي:

التعريف الأوّل: فلسفة الفقه، هي ذلك العلم الذي يدرس الفقه (ويجيب عن سؤال: ما هو الفقه) بوصفه ظاهرة تاريخية اجتماعية دراسة خارج دينية لا تقوم على أيّ معتقد إيماني مسبق[1].

يحاول هذا التعريف أن يعطي لفلسفة الفقه مجال الجواب عن السؤال التالي: ما هو هذا العلم في المناخ التاريخي والاجتماعي؟ فهو يبحث عن هويّة علم الفقه، لكن لا بوصفه صوراً ذهنية يراد دراستها بطريقة فلسفة الوجود، وإنما باعتباره ظاهرة تاريخية إنسانية، والنقطة الأهم أنّ هذا التعريف يفرض الخروج من كلّ أشكال الاشتغال الفقهي الداخل ـ ديني، ففيلسوف الفقه عنده ليس فقيهاً معتقداً بأصول الاجتهاد، وإنما هو رجل محايد يرصد الظاهرة دون أن يعتقد بها.

ومردّ هذه الفكرة إلى أنّ الوصول إلى الحقيقة يحتاج أحياناً لترك الاعتقاد بها أو بما يتصل بها؛ لأنّ هذا الاعتقاد قد يشكّل حاجباً أمام رؤيتها على ما هي عليه، فالذي يعتقد بالقرآن الكريم قد لا يرى تناقضاته لو كانت فيه، بينما الذي لا يؤمن به كتاباً من عند الله قد يرى فيه ما لا يراه المعتقد، والعكس هو الصحيح؛ لهذا نحن بحاجة إلى القراءة الخارجية هذه لتكون على أساس غير إيماني.

ويبدو من بعض العلماء أنه يتحفّظ على قيد «عدم وجود بُعد إيماني مسبق»؛ حيث

---

(١) محمد مجتهد شبستري، فلسفة الفقه، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٧: ١٢ ـ ١٣.

يرى أنّ العلم الذي ليست له خلفيّات مسبقة هو الفلسفة الأولى فقط، وأما غيره فلا يخلو علمٌ من سياق معرفي يقوم عليه، فلماذا يراد لعلم فلسفة الفقه أن يتحرّر من السياق المعرفي العقدي الذي يقوم عليه؟!.

وقد يحاول أنصار هذا التعريف الجواب هنا بأنّنا عندما نأخذ قيدنا هذا فنحن لا نريد رفض البُعد العقدي المسبق ليكون الرفض قيداً في هويّة فلسفة العلم، وإنما نقصد من التعريف عدم أخذ قيد البُعد العقدي المسبق في هويّة علم فلسفة الفقه، وكأننا نقول: هو العلم الذي يبحث في كذا وكذا بلا قيد السياق الإيماني المسبق، وبذلك يرتفع الإشكال المشار إليه، وينفتح علم فلسفة الفقه على سياقين: إيماني وغير إيماني.

التعريف الثاني: فلسفة الفقه هو العلم الذي يبحث عن الأصول والمصادرات التي يقوم عليها هذا العلم ولا تبحث فيه[1].

ينطلق هذا التعريف من الفكرة القائلة بأنّ لكلّ علم مصادراته وبنياته التحتية التي تبحث في علم آخر سابقٍ عليه، حتى نصل إلى علم الفلسفة الأولى، فنحن في علم الفقه مثلاً ندرس ونبرهن وفقاً لأساسيّات الاستدلال المنطقي، ومع ذلك لا نبحث قضايا المنطق داخل الفقه؛ لأنّ العلوم مرتبة بطريقة توكل المهمّات إليها جميعاً بطريقة موزعة توزيعاً تراتبياً.

وإذا طبّقنا هذه الفكرة على علم فلسفة الفقه، سنجد أنه يعتقد بأنّ الأصول والمصادرات التي بني الفقه عليها أو الاجتهاد الشرعي عموماً، لم تعالج في هذه

(١) انظر: ناصر كاتوزيان، فلسفة الفقه، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٧: ٦٧ ـ ٧١، ٧٥، ٧٩ ـ ٨٠.

العلوم الشرعية مما يضطرّنا لمعالجتها في مرحلة مسبقة هي مرحلة فلسفة العلم.

ووفقاً لهذا التعريف ستكون لفلسفة العلم القدرة النقدية والمعيارية؛ لأنها قد تساعدنا على الكشف عن نقاط ضعف أو قوّة في الأساسيات التي يقوم الفقه عليها.

التعريف الثالث: فلسفة الفقه هو العلم الباحث في المناهج التي تستخدم في البحث الفقهي، فنحن في هذا العلم لا نبحث في هويّته التاريخية، كما لا نبحث خاصّة في مصادراته القبلية، وإنما نبحث في كلّ عناصر المنهج المستخدم، من حيث كونه عقلياً أو نقلياً، وما هي مصادراته؟ ومن حيث كونه عرفياً أو فلسفياً أو غير ذلك، فكلّ الدراسات التي تتصل بالمنهج تكون هي المعبّر عن فلسفة الفقه.

التعريف الرابع: ومن الممكن أن يقدّم لفلسفة الفقه تعريف يجمع هذه التعريفات الثلاثة، فيكون هو **كلّ دراسة خارج فقهية تعمل على رصد علم الفقه رصداً توصيفياً وتحليلياً ومعيارياً لهويته ومساراته ومصادراته ومناهجه ومساحاته وعلاقاته، بعقليّة فلسفية غير متقيّدة بالضرورة بالإطار الاعتقادي.**

٢. موضوع فلسفة الفقه

إنّ موضوع هذا العلم هو الفقه نفسه؛ لأنّ موضوع كلّ فلسفة مضافة إلى علم هو ذلك العلم نفسه الذي أضيفت إليه، غاية الأمر أنّ جهة البحث فيه وفي قضاياه تكون من زاوية خارجية.

فما يميّز فلسفة الفقه عن غير الفقه من العلوم هو أنّ موضوعها الفقه وليس كذلك موضوع علم الفيزياء أو الطبّ أو التأريخ، أما ما يميّز فلسفة الفقه عن علم الفقه نفسه فهو أنّ علم الفقه يدرس قضاياه من زاوية داخلية فيما فلسفة الفقه تدرس علم الفقه بنفسه وقضاياه من زاوية خارجيّة.

لكن من الضروري أن نعرف هنا أنّ الفقه الذي يقع موضوعاً لعلم فلسفة الفقه هو:

أولاً: العلم الذي يبحث في الشريعة، وليس الشريعة نفسها، فنحن لا ندرس في فلسفة الفقه الشريعةَ الإسلامية التي جاء بها رسول الله صلى الله عليه وآله، وإنما الذي يدرسها هو علم الفقه أو غيره، محاولاً اكتشافها أو رصد أسرارها وخفاياها.

ومن ثمّ، ففلسفة الفقه ترصد الفقه بوصفه مجموعةً متراكمةً من الجهود البشرية التفسيرية التي عملت خلال قرون على اكتشاف الشريعة وفهمها وتحليلها وقراءتها من زوايا متعدّدة.

وهذا يعني أنّ موضوع فلسفة الفقه ليس هو الفقه الصحيح، بل مجموعة الدراسات الفقهيّة التي تحتوي الصواب والخطأ معاً، ولا ينحاز علم فلسفة الفقه ـ من حيث منطلقات البحث ـ للصواب أو للخطأ في تلك النظريّات الفقهيّة، بل يرصدها على معيارٍ واحد، وإن أمكن ـ كما سيأتي ـ أن يكون له دورٌ لاحق مساعد في التصويب والتخطئة.

وحتى لو تناولت فلسفة الفقه الرؤية الصحيحة للفقه من وجهة نظر فيلسوف الفقه نفسه، فإنها لا تأخذها من زاوية الصحّة أو بوصف الصحّة، بل تأخذها بوصفها جهوداً بشرية علميّة.

وبهذا التمييز بين الفقه والتشريع يمكن أن نعلّق بالنقد على من كتب في تاريخ الفقه الإسلامي تحت عنوان تاريخ التشريع، فإن قصد بالتشريع المعنى المصدري لما صحّ له أن يأخذ القرون اللاحقة، أما إذا قصد المعنى المفعولي، أي تاريخ التشريعات الإسلامية في تعاطي الفقهاء معها مثلاً كان كلامه صحيحاً، فالتمييز بين الشريعة

بوصفها فعل المشرّع وبين الفقه بوصفه عملاً فهمياً كما تستدعيه الدلالة اللغوي (الفقه: التأمل العميق، الفهم) ضروريٌّ بالنسبة لفيلسوف الفقه.

ثانياً: ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى القول بأنّ فلسفة الفقه لا تتناول الفقه غير الاستدلالي، مثل فقه الرسائل العمليّة؛ لأنه نتيجة الفقه وليس الفقه نفسه، وبنى هذا الباحث على ذلك أنّ فلسفة الفقه تساوي فلسفة الاستنباط[١].

إلا أنّ هذا الفهم لا يبدو صحيحاً؛ لأنّ فلسفة الفقه تتناول كل جهدٍ أوّلي يتصل بالفقه نفسه، سواء كان شرحاً أم استدلالاً أم صياغةً قانونية للقضايا الفقهية؛ فإنّ الصياغات القانونية (الفتاوى) ليست أمراً هامشياً بالنسبة إلى الفقه، بل تلعب دوراً جوهرياً في تكوينه وتطوّره، فبيانها القانوني ومنهجتها وتبويبها وغير ذلك يمكن لفيلسوف الفقه أن يدرسه من خلال تحليل مصادراته وخلفيّاته وغير ذلك.

ولا موجب لحصر الفقه بالاستدلال إلا أن يكون فهمنا لفلسفة الفقه أنها العلم الذي يريد الكشف عن أحد مقدّمات الاجتهاد، فكأنها تكون علماً مقدّمياً للاستدلال فترتبط به، إلا أنّ هذا الكلام وإن كان صحيحاً كما سيأتي، لكنه ليس مطرداً في كلّ وظائف فلسفة الفقه بالضرورة.

ثالثاً: يغلب على دراسات فلسفة العلوم الطبيعية وأمثالها أن تعالج هذا العلم في وضعه الحاضر، ولا تدرس كثيراً مساراته التاريخية وتطوّراته، وإذا أريد لهذا النمط في ممارسة فلسفة العلم أن يطبّق في مجال الفقه الإسلامي عنى ذلك أن نتجاوز السيرورة والصيرورة التاريخية لهذا العلم، ونظر فقط في واقعه الراهن، لنرصد خلفياته ومنهاجياته وخفاياه.

---

(١) أحمد مبلّغي، بيش درآمدي بر فلسفه فقه، مجلّة فقه، العدد: ٥٩ ـ ٦٠: ٢٣.

لكنّ الصحيح أنه لا يمكن ممارسة هذه القطيعة مع الفقه؛ لأنّ العلوم الطبيعيّة شهدت هذه القطيعة مع تطوّرها وتقدّم تقنياتها ومعاييرها، مضافاً لاتساع مساحة الوضوح فيها، الأمر الذي جعل الحقب التاريخية الماضية بمثابة أمر منفصل عن واقعها، بحيث صار درسها درساً تاريخياً محضاً، لا معنى لإقحامه في رصد هوية هذا العلم اليوم على ما يقال.

أما في بعض العلوم الإنسانية الأخرى، فمن الصعب توفّر هذه المعطيات، مثل علم التاريخ والفلسفة إلى حدّ معين وعلم الفقه والأصول والأديان عموماً، فإنّ الهوية التاريخية ومنطق الصيرورة هما الحاكمان على معطيات هذه العلوم إلى يومنا هذا.

فلو أخذنا الفقه أنموذجاً لوجدنا كم لمقولاتٍ مثل الإجماع والشهرة والسلف والمتقدّمين وعصر النصّ والسيرة المتشرعية وعمل أهل المدينة ونحو ذلك.. كم لها من دور متواصل في صياغة وعي الفقه المعاصر بقضايا الشريعة، فهناك حلقة وصل ما تزال قائمة باستحكام بالتراث الفقهي والروائي، ونحن وإن أمكننا رصد حقبةٍ ما كالفترة المعاصرة، إلا أنه لا يمكننا أن نحذف على الإطلاق من موضوع علم فلسفة الفقه كلّ مرحلة أخرى، فالفقه ـ من جهةٍ ما ـ علمٌ تاريخي بامتياز، كيف والنصّ الديني الذي يدرسه الفقيه هو كيانٌ تاريخي بامتياز.

وعليه، فموضوع فلسفة الفقه هو **الفقه بوصفه فهوماً بشرية ولو مختلفة فيما بينها ـ أعم من الاستدلالية وغيرها ـ في مساره المتصل منذ نزول الوحي وإلى يومنا هذا.**

٣ ـ ضرورة فلسفة الفقه، أو خدمات فلسفة الفقه للفقه نفسه

يذهب الفريق المناصر لتكوين فلسفة الفقه إلى اعتباره علماً ضرورياً تحتاج إليه

المحافل العلمية والمؤسّسة الدينية، بل بلغ به بعضٌ حدّ كونه شرطاً من شروط الاجتهاد، فكما أنّ بعض العلوم تقع في مقدّمات الاجتهاد كالمنطق والأصول والنحو والبيان والتاريخ والحديث والرجال وغير ذلك، من الضروري إضافة علم جديد يشكّل شرطاً إضافياً، وهو علم فلسفة الفقه، فكأنّ هناك حلقةً مفقودة في سلسلة مقدّمات الاجتهاد جاء علم فلسفة الفقه ليسدّها.

من هنا، فأهمّيّة فلسفة الفقه أنها تلعب نفس دور مقدّمات الاجتهاد، فهذه المقدّمات تشكّل ضماناً نسبياً لعدم وقوع الفقيه في الخطأ أثناء ممارسة العملية الاجتهادية، فكلّما ازدادت معرفة الفقيه باللغة كان فهمه للنصوص أقرب ـ نظرياً ـ إلى الصحّة والصواب، وهكذا.. وهذا ما يقوم به علم فلسفة الفقه أيضاً، لكن كيف؟

إنّ الجواب عن هذا السؤال يستدعي أن نعرف أنّ العملية الاجتهادية، كأيّ عملية فكريّة بشريّة تصدر من شخص غير معصوم، محكومة لخلفيّات وبُنيات تحتية وتحيّزات ذاتيّة غير ملاحظة بالوجدان الشعوري، وإنما تسري في النفس بطريقة سيّالة خفيّة قد لا ينتبه إليها الإنسان نفسه، وهذه الخلفيّات والذهنيات والمصادرات والسياقات والمناخات الحافّة بعملية الفهم، قد تكون أحياناً وليدة نظريّات فكرية جاءت للباحث من اجتهادات أخرى، وهو لا يشعر كيف تركت تلك تأثيرها عليه، وقد تكون ناتجةً عن سياق تربوي جمعي أفرزته الأوضاع الاجتماعية والسياسية والطبقية المحيطة بالباحث كذلك.

ولا تبدو للباحث ـ للوهلة الأولى ـ أشياء من هذا النوع، لكنّ فيلسوف العلم يحاول الكشف عنها واستجلاءها والقيام بتجسير ما بين العلم وبينها، وهنا إذا تمّ تسليط الضوء عليها ودُرست بشكلٍ واعٍ، فإما أن تتعمّق وتتضح صحّتها أكثر

فأكثر، فيزداد وعينا واقتناعنا بالنتيجة التي كنّا توصّلنا إليها من قبل، وإما ينكشف أنّها لم تكن قائمةً على أيّ مستند مدروس، وإنما نفذت إلى لاوعينا بطريقة خفيّة، وهذا ما يستدعي بعد ذلك تحييدها، وقد يؤدّي تحييدُها إلى زعزعة استقرار غير رؤية من الرؤى الموجودة في العلم نفسه؛ نظراً للتواشج الوثيق بين الاثنين.

وسأحاول هنا ـ لاستجلاء الصورة ـ أن أطبّق هذا المفهوم على بعض الأمثلة المتصلة بعمل الفقيه:

المثال الأوّل: عندما ننظر في فقه السيد الخوئي، نجد فقهاً لا يعتقد بالدولة ومشروعها أو ببناء نظام سياسي عام، بينما نجد فقه السيد الخميني على العكس من ذلك تماماً.

لنأتِ الآن إلى مسألة فقهيّة، وننظر كيف واجهها هذان الفقيهان، ألا وهي مسألة الخمس في أرباح المكاسب، فعندما واجه السيد الخوئي إشكاليّة عدم وجود الخمس ما قبل عصر الصادقَين عليهما السلام، أجاب بأنّ الخمس ضريبة شخصيّة وملك شخصي للإمام وأقربائه، فلم يكن مناسباً أن يجبيها من الناس على خلاف الزكاة، لقد انساق السيد الخوئي في تحليله لتوليد نظرية تفسيرية لظاهرة تاريخية تشريعية من مناخ السياق العام لذهنيته، فيما نجد السيد الخميني يذهب في تفسيره الخمس عموماً إلى أنه ضريبة دولة لسدّ قسط من حاجاتها وميزانيتها، ناسفاً التفسير الشخصي، وأنّ الملكية ملك المنصب لا الشخص.

لو تأمل شخصٌ من بعيد في هذين الفهمين، ربما يمكنه أن يقول بأنّ الذهنية السياسية وعدمها ساقت كلّ فقيه ليرى زاويةً في المشهد، فلم يجد السيد الخوئي غضاضة في جعل عشرين بالمائة من فائض أموال المسلمين لشخصٍ وأسرته، بينما

العقليّة السياسيّة والإدارية للسيد الخميني رأت في هذا الرقم مؤشراً على وجود شيء يتصل بإدارة المجتمع عامّة.

المثال الثاني: كان الفقه الإمامي سابقاً متشدّداً في قضية الثابت والمتغيّر، ويتمسّك بالإطلاقات الزمكانية للنصوص، وقلّما كنّا نجد عند الفقيه الإمامي حديثاً عن حكم صدر لخاصية زمانية (أحكام ولائية أو تاريخية)، لكن لنرصد الفقه في نصف القرن الأخير، ولنتطلّع إلى حجم تنامي الفهوم التاريخية عند الفقهاء وكيف صاروا يفسّرون الكثير من النصوص بأنها ذات طابع تاريخي.

وكمثال على ذلك قضايا رؤية الهلال، والحث على التناسل، وأصناف الزكاة وأنصبتها، والسبق والرماية، والاحتكار، وصنع التماثيل، والنهي عن لبس السواد، ومقادير الديات، وزكاة النقدين، ومسألة الرقّ وأنّه من المعاملة بالمثل، وخمس أرباح المكاسب و.. وظهرت فكرة الحكم الولائي عن المعصوم مع السيد الصدر وغيره، أو ما سمّاه الشيخ المنتظري بالأحكام الموسميّة، وما يسمّيه الشيخ شمس الدين بالأحكام التدبيرية، وغير ذلك مما فصّلناه في محلّه[1].

إنّ المطالع للفقه من الخارج يجد هذا التغيّر، وقد يستطيع التنبؤ بأنّ خوض الفقيه الشيعي حالة المتغيّرات السياسية والاجتماعية في القرن العشرين بعد عزلة طويلة، ترك أثراً على طبيعة فهمه للنصوص، فصار يرى فيها ما لم يكن يره من قبل، وصار يعي بوجدانه العفوي الناتج عن الخبرة الحياتية أنّ فترة **٣٠٠** سنة تقريباً لا يمكن أن لا تمرّ فيها متغيّرات تستدعي أحكاماً مرحلية، أو صار يعي أكثر فأكثر طبيعة الصيرورة في الحياة السياسية والاجتماعية.

---

(١) حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧٣٢ ـ ٧٤٣.

إنّ هذا الوعي جعله يطالع النصوص من زاوية مختلفة ويرصد عناصر فيها تنسجم تلقائياً مع هذا الوعي الجديد.

ووفقاً لما تقدّم، يمكننا رصد ضرورة فلسفة الفقه وأهمية هذا العلم من خلال النقاط التالية:

أولاً: الكشف عن المنطلقات والمؤثرات الخفيّة في العملية الاجتهادية وتحليلها ورصدها ودراسة مدى صحّتها وخطئها، وهذا ما يؤثر على تقوية أسس الاجتهاد تارةً أو على الإطاحة ببعض ما كان يتوهّم أساساً صحيحاً أخرى. وهذه النتيجة لها دورها المعياري أيضاً؛ لأنها تفسح المجال لممارسة عملية نقديّة للفقه من الخارج.

ثانياً: ترصد فلسفة الفقه ـ في سياق الدراسة الخارجية التي تمارسها ـ مديات نجاح الفقه في نطاق نشاطه؛ فهذا العلم يدلّنا على أهداف الفقه وغاياته، فعندما نقول بأنّ للأحكام مصالحها الواقعية أو نتحدّث عن أنّ التطبيق الفقهي سوف يفضي بطبعه إلى تأثيرات إيجابية على الحياة الإنسانية، فإنّ فيلسوف الفقه يمكنه أن يمارس هنا رصداً ميدانياً لواقع الفقه في الحياة ويحلّل مديات صدق هذه الدعوى بدرجة تطبيق الشريعة هنا أو هناك.

فقد يلاحظ من نظرته الخارجية هذه أنّ التطبيق الفقهي أدّى إلى تراجع القيم فيما كان المفترض تقدّمها، أو أدّى إلى مشاكل هنا أو هناك، أو أدّى إلى منجزات مهمّة.

إنّ هذه النظرة المتحرّرة من سياقات الأدلجة تعطي الفقه مجال الاختبار، فعلم الفقه يمكن اختباره بدرجةٍ ما من زاوية التطبيق، وهذا الاختبار يمكن أن يعطي صورةً واقعية عن هذا الفقه، وهذه الصورة قد تساعد بدورها على إعادة النظر في العمليّة الاجتهادية من منطلق وعي جديد للظواهر، كأن تعطيني الصورة الواقعية

هذه فهماً لحيثية التناقض الموجودة في اجتهادات الفقيه، مثلاً عندما يفتي الفقيه بحرمة الفائدة البنكية مع البنك الذي يملكه مسلمون، ويجيز ذلك مع غير المسلم انطلاقاً من موقف فقهي، إنّ هذه النتيجة قد تكون منسجمةً مع الأدلّة الاجتهادية لكنها عندما تُطبّق، ثم ترصد نتائج تطبيقها، فقد تعطي فيلسوف الفقه صورةً مختلفة، حيث سيجد أنّ هذه الفتوى أدّت إلى نقض أغراض فقهيّة وعكست مردودات سلبية، حيث أقدَم أصحاب الأموال المسلمين ـ مثلاً ـ على إيداع أموالهم في البنوك غير المسلمة انسياقاً مع مصالحهم حيث لا يرونها مخالفةً للشرع، وهو ما أدّى إلى تراجع البنوك المسلمة لصالح بنوك غير المسلمين، الأمر الذي عندما يكتشفه فيلسوف الفقه ـ وهذا مجرّد مثال بسيط ـ قد يساعد فيه الفقيه على إعادة النظر في فتواه، وقد يفضي ذلك إلى إصدار فتوى جديدة ولو بالعنوان الثانوي أو تقييد الفتوى الأولى أو تجديد النظر في الفتوى السابقة من حيث الفهم التاريخي لأدلّتها.

وهكذا الحال في الأمثلة الأخرى، كالتخريجات الفقهية للبنوك المسلمة ومسألة تبعية الأحكام للعناوين وما يتولّد عنها من فقه الحيل وتأثيراته على إعطاء الشريعة طابعاً صورياً لا غرضياً مقصديّاً.

إنّ فيلسوف الفقه يمكنه ـ بمطالعته الفقهَ من الخارج ـ أن يرصد جدوائية الأحكام وآثارها السلبية والإيجابية بما يساعد العملية الفقهيّة نفسها، ويكوّن وعياً عقلانيّاً ميدانيّاً بها.

ثالثاً: إنّ النظرة الخارجيّة للفقه تساعد على رصد شبكة علاقاته بالعلوم الأخرى والتأثيرات المتبادلة بينه وبين هذه العلوم، حيث سيزوّدنا فيلسوف الفقه بنظرة واعية للعلوم التي تتأثر بالفقه، وبتلك التي تؤثر فيه عن قرب أو عن بُعد، لاسيما في ظلّ

التطوّر العلمي الكبير في الطبيعيّات والإنسانيات.

وكما رصد العلماء من قبل تأثير علم الأصول والمنطق واللغة على الفقه، صار يمكن اليوم اكتشاف تأثيرات أوسع نطاقاً لعلومٍ أخرى على الفقه بما يبدو أنه لا علاقة بينها وبين الفقه نفسه.

وهذه العملية كلّها تساعد على كشف مبادئ علم الفقه بطريقة متجدّدة على الدوام، وتعمّق فهمنا لطبيعة المنهج الفقهي.

٤. فلسفة الفقه، إطلالة موجزة على النشأة والتاريخ

لا تعرف الأوساط العلميّة قبل ربع قرن تقريباً هذه التسمية الجديدة لعلمٍ مقترح، فلم نجد في كتب العلماء في مجال الشرعيّات والفلسفات تسميةً من هذا النوع.

إلا أنّ واقع النشاط الفلسفي هذا يمكن افتراض وجوده تاريخياً بصورة متقطّعة، وأكبر مثال يمكنني رصده هنا هو التجربة الإخبارية، فمن يطالع تلك التجربة يمكنه أن يشاهد فيها ممارسة الإخباريين في نقدهم على الأصوليين وعياً فلسفياً بهذا المعنى، فقد اعتبر الإخباريون أنّ نظريات الإجماع ومشروع البحث في أصول الفقه والدراية والتقسيم الرباعي للحديث و.. من تأثيرات المناخ السنّي على علماء الشيعة، لاسيما منهم العلامة الحلّي (٧٢٥هـ)، لقد درسوا التجربة من الخارج ورأوها إفرازاً لتأثيرات الأكثرية في الأقلّية واستنساخاً لتجربة بعيدة عن السياق المعرفي للاجتهاد الإمامي، مما سمح لهم بتخطئة الأصوليين فيما فعلوه.

وتعدّ جهود الأمين الاسترآبادي مميّزةً في ممارسة نقد خارجي وداخلي معاً على التجربة الأصوليّة.

وإذا دخلنا مجال القرن العشرين، فنحن نجد نماذج وافرة من الاشتغال بذهنية

فيلسوف الفقه من قبل فقهاء أو باحثين، وهذه الممارسات ظلّت جزءاً من البحث الفقهي تارةً، وسياقاً مفاهيمياً عاماً يدرس الفقه من زاوية نقدية أو تحليلية أخرى، ولم تسمح هذه التجارب المتراكمة بولادة علم مستقل تحت هذا الاسم.

ومن أشهر المساهمات في هذه المجال ما صدر عن شخصيّتين كبيرتين في المجال الفكري الديني، وهما: الشيخ مرتضى مطهري والسيد محمد باقر الصدر:

أما مطهري، فقد ميّز بصراحة بين الفقيه الذي يعيش في غرفته وذاك الذي يعيش في واقع الحياة ومتغيّراتها، معتبراً أنّ الرؤية الكونية والمناخ المحيط يلعب دوراً في وعي الفقيه. وقد مثّل المطهري لذلك بالفقيه الذي يعيش في مكّة حيث المياه القليلة آنذاك، وذاك الذي يعيش في طهران حيث وفرة المياه.

إنّ مطهري يميّز بين هذين الفقيهين، معتبراً أنّ هذا المناخ المحيط بهما سوف يؤثر على فهمهما لنصوص الطهارة والنجاسة، بل قد تحدّث مطهري عن فقه عربي وعجمي وقروي ومدني وغير ذلك[1].

وأما الصدر، فقد تحدّث بصراحة كبيرة عن العامل الذاتي في الاجتهاد، وأنّ هذا العامل قد يؤثر على الفقيه فيجرّه إلى مكان غير صحيح، بل يرى الصدر أنّ فقه النظرية الذي اقترحه يحتاج إلى قدر من الذاتية ـ وهي الذاتية الاختيارية الاستنسابية ـ نظراً لخصوصيات يحتاجها عمله أشار إليها الصدر هناك[2].

إنّ هذين النصّين وأمثالهما مؤشران بالغان في بدايات النصف الثاني من القرن العشرين على انعطافة نحو ذهنية فلسفة الفقه، لكن مع ذلك لم تظهر هذه التسمية إلا

(١) المطهري، مجموعه آثار (مجموعة الأعمال) ٢٠: ١٨١؛ وراجع: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ١١٧ ـ ١١٩.

(٢) الصدر، اقتصادنا: ٤٤٥ ـ ٤٦٧.

في تسعينيات القرن العشرين، رغم وجود بذور الذهنية قبل ذلك.

وما أعتقد أنّه سبب ظهور التسمية ودخول هذا العلم حيّز الجدل، هو أطروحة القبض والبسط (نظرية تكامل المعرفة الدينية) التي أطلقها الدكتور عبدالكريم سروش في نهايات الثمانينيات من القرن الماضي؛ لأنّ تلك الأطروحة تمثل السياق المعرفي لولادة الفلسفات المضافة.

ورغم تأثير أطروحة سروش، إلا أنّ أهم المنظّرين ـ سلبياً أو إيجابياً ـ تمثل في محمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان، وعلي عابدي شاهرودي، وصادق لاريجاني، وناصر كاتوزيان، ومصطفى محقق داماد، ومهدي مهريزي وغيرهم، إلى جانب صفّ آخر أفاض في دراسة الموضوع، مثل: أحمد مبلّغي، وعبدالحسين خسروبناه، وهاشم الهاشمي، ومحمد مصطفوي، ورسول نادري، وعلي أكبر رشاد، ومحسن الموسوي الجرجاني، ومهدي الهادوي الطهراني، وأبو القاسم علي دوست، وجابر توحيدي أقدم، وعبد الرحيم سليماني بهبهاني، وجعفر السبحاني، وأحمد بهشتي و..

إنّ ولادة هذا المصطلح والمقترح لتشكيل علم يعود أقدم نصّ فيه ـ كما يرى بعض الباحثين[١] ـ للشيخ محمد مجتهد شبستري، في حوار أجرته معه مجلّة نقد ونظر الفارسية في أكتوبر عام **١٩٩٤**[٢]، وقد قدّم بعدها الشيخ صادق لاريجاني دعوةً صريحة لتدوين فلسفة أصول الفقه أيضاً.

نعم، تعبير فلسفة الفقه استخدمه أحد العلماء المغاربة في أحد النصوص العابرة، وهو محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي في كتابه «الفكر السامي في تأريخ

(١) عبدالجبار الرفاعي، فلسفة الفقه، إشكالية النشأة والوظيفة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٧: ١٠، الهامش رقم ٨.

(٢) نقد ونظر، العدد ١: ٢٨ ـ ٢٨.

الفقه الإسلامي». حيث يعدّ ـ حسب رأي البعض[1] ـ أوّل من استخدم هذا التعبير عن طريق العرض.

وقد وجدت استخدام هذا التعبير مع الدكتور محمد عبدالمنعم القيعي في مقال له تحت هذا العنوان في مجلّة منبر الإسلام لشهر صفر من عام ١٤٠٤هـ.

وبعد ثوران الجدل في التسعينيات حول هذا العلم في الأوساط الإيرانية، قامت مجلّة الفكر الإسلامي التي تصدر عن مجمع الفكر الإسلامي في قم، بترجمة مقال لمهدي مهريزي حول فلسفة الفقه، حمل عنوان: «إطلالة على فلسفة الفقه»، وذلك في عددها المزدوج ١٨ ـ ١٩، عام ١٩٩٧م، لكنّ الانتقال الأساسي للمشهد كان عبر ما قام به الشيخ الدكتور عبدالجبار الرفاعي في عامي ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٠م، بما يمكن عدّه أوسع ترجمة للمشهد الفكري حول الموضوع بشكل موسّع إلى اللغة العربية، وذلك في عددين منفصلين في مجلّته «قضايا إسلامية معاصرة»، وهما العدد السابع والعدد الثالث عشر، وكان أصدر عام ١٩٩٨م، الطبعة الأولى من الكتاب الخامس من سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، تحت عنوان (فلسفة الفقه)، للشيخ مهدي مهريزي، وترجمه خالد توفيق.

وبعد ذلك، تتالت المقالات والدراسات والمنتديات والملتقيات والرسائل الجامعية والحوزوية حول الموضوع، إلا أنه في العقد الأخير أي منذ حدود عام ٢٠٠٤م تقريباً شهدنا تراجعاً ملحوظاً في دراسة هذا الموضوع وهذا العلم، وبهذا يمكن اعتبار العقد الفاصل بين ١٩٩٣ ـ ٢٠٠٣م هو العقد الذهبي لهذا العلم، قبل

______

(١) انظر: مهدي مهريزي، إطلالة على فلسفة الفقه، مجلّة الفكر الاسلامي ١٨: ٨٧ (عام ١٩٩٧م).

بدايات تراجعه.

لكنّ تراجعه لا يعني تراجع موضوعاته، بل ظلّت أبحاثه التي سنشير إليها لاحقاً قائمة تكتب فيها المساهمات الفكرية ويدور جدل حولها هنا وهناك، لكن بلورة علم مستقل له روّاده ومهتمّوه وقضاياه وهويته الخاصّة لم يحظ بكثير اهتمام بعد ذلك.

٥ ـ امتيازات فلسفة الفقه، معالم الفصل بينها وبين العلوم الدينيّة

إنّ دراسة خصائص وامتيازات فلسفة الفقه تظلّ بالنسبة إلينا مسألة ضرورية لسببٍ بسيط، وهو أنّ علم فلسفة الفقه الحديث الولادة يمكن أن يتداخل مع علوم دينية أخرى، بحيث يبدو وكأنه علمٌ تجميعي لا تعدو مسائله لو حلّلناها عن أن ترجع إلى علوم دينية أخرى قائمة، والعلوم التي يتصوّر تداخلها مع هذا العلم هي علم أصول الفقه وعلم الكلام وعلم تاريخ العلوم، بل حتى علم الفقه نفسه.

من هنا، يمكن التمييز بين علم فلسفة الفقه وهذه العلوم بما يلي:

أولاً: إنّ الغرض من فلسفة الفقه هو تفسير ظاهرة الاستنباط وتحليلها لا الاستنباط نفسه[1]، فالفقيه يسعى في أبحاثه الفقهيّة للاستنباط والخروج بالحكم الشرعي، والأصولي يهدف إلى التوصّل إلى القواعد التي تعمل على استنباط الحكم الشرعي، أما فيلسوف الفقه فهو لا يهدف الاستنباط مباشرةً ولا قوننة عملية الاستنباط، وإنما يسعى لدراسة جهود الفقيه والأصولي في إنجاز مهمّة الاستنباط نفسها وفهمها فهماً عقلانياً متشابكاً.

وهكذا الحال في علم الكلام، فالمتكلّم غرضه الكشف عن الاعتقادات الدينية التي قد تترك أثراً قوياً في الفقه وأصوله، كبحثه في النبوة والإمامة والعصمة المتصلة

(١) محمد مصطفوي، فلسفة الفقه: ١٤ ـ ١٥.

بحجيّة القرآن والسنّة، لكنّه لا يحاول دراسة الظاهرة الاجتهادية نفسها ومكوّناتها، أو تحليل علم الفقه وهويّته ومساحته وغير ذلك.

أما علم تاريخ الفقه والأصول، فهو من أكثر العلوم شبهاً بفلسفة علم الفقه؛ لأنّ غرض المؤرّخ هو دراسة العلم من الخارج وتحليل تطوّراته ومساراته، ولا تقف مهمّة المؤرّخ عند سرد الأحداث، وإنما يقوم بعملية تحليل في أحيان كثيرة، فما الفرق بينهما إذاً؟ لاسيما وأنّ المؤرّخ لا يقف نشاطه عند حدود الأزمنة السابقة، بل يتعدّاها إلى زمانه الحاضر أيضاً.

أعتقد أنّ فيلسوف الفقه مضطرّ ـ في جزءٍ ليس بالقليل من عمله ـ إلى ممارسة نشاط مؤرّخ العلم، لكنّ مهمّته لا تنحصر بالعمل التاريخي، وذلك أنه إذا بُني على أنّ فلسفة الفقه علم توصيفي محض اقترب كثيراً من البحث التاريخي، أما إذا اعتُبر علماً معيارياً بحيث يكون هناك ضمن أنشطته أحكام تتعلّق بالعملية الاجتهادية سلباً أو إيجاباً، فإنه سوف يبتعد في غرضه عن المؤرّخ؛ إذ ليس من غرض المؤرّخ إصدار مثل هذه الأحكام ولا يعنيه أمرها.

بل بصرف النظر عن ذلك، نجد أنّ فلسفة الفقه تتناول موضوعات قد يبدو البحث التاريخي مجرّد مساعد فيها، مثل البحث عن شبكة العلاقة بين علم الفقه ومجموعة العلوم الدينية والإنسانية، أو مثل البحث عن لغة الفقه وتحليلها، أو دراسة منشأ الإلزام بالأحكام الفقهيّة، أو البحث في نطاق الفقه ودائرته، فإنّ بعض زوايا هذا الموضوع الأخير فلسفي وليس داخلياً نصياً، وكذلك البحث في غايات الفقه وأغراضه.

إنّ مثل هذه الموضوعات لا يمكن اعتبارها تاريخيةً وإن استفيد من البحث

التاريخي فيها.

ثانياً: إنّ ذهنية البحث ومنهاجيّاته في فلسفة الفقه هي ذهنية خارجية غير مقيّدة بالضرورة بالأصول الدينية، على خلاف نشاط الأصولي والمتكلّم والفقيه.

ففيلسوف الفقه عندما يدرس ظاهرة دائرة الفقه ومساحاته فهو يرصد واقع الفقه، وقد يرى أنه ـ مثلاً ـ لا يغطّي بعض الوقائع الحادثة، وأنّ الفقهاء هم الذين أضافوا على النصوص حمولات لتؤمّن تغطية الواقعة النازلة، وإلا فليس في نصوص الفقه الأولى كلامٌ عن ظواهر التلقيح الصناعي والنموّ السكاني وقضايا البيئة وقوانين الملاحة البرية والبحرية والجوية وشكل السلطة السياسية وغير ذلك.

إنّه يرصد الفقه رصداً استقرائياً، بينما قد ينطلق المتكلّم أو الأصولي أو الفقيه هنا من نصوص دينية يلتزم بها عقدياً تبيّن أنّ الشريعة شاملة لكل وقائع الحياة وأن ما من شيء إلا وهو موجود في الكتاب والسنّة..

إن الفقيه والأصولي هنا ينطلقان من نصوص عليا ذات طابع أيديولوجي، أمّا فيلسوف الفقه فمنهاجه في البحث وطريقته في المعالجة لا تكون محكومةً لمثل هذه الأطر الفكرية والعقدية، أو الأصول الموضوعة بالضرورة.

انطلاقاً من هذه الامتيازات، سيظهر لنا كيف أنّ بعض البحوث التي عُدّت من فلسفة الفقه لا علاقة لها بها، بل هي من شؤون علم الكلام أو الأصول أو غيرهما من العلوم.

ثالثاً: إنّ فلسفة الفقه تبحث ـ فيما تبحث ـ في غايات الفقه وأغراضه وأهدافه، فكيف نميّز بينها وبين علم مقاصد الشريعة؟

أدخل بعضهم علم مقاصد الشريعة في فلسفة الفقه، فيما فصلهما بعض آخر[1]،

---

(١) راجع: عبدالجبار الرفاعي، فلسفة الفقه المواقف والاتجاهات، قضايا إسلامية معاصرة ١٣: ٩.

وسبب الإدخال أنّ فلسفة الفقه تبحث في المحور عينه الذي يبحثه المقاصديّون، كما تبحث في موضوعات أخر، مما يعني أنّ علم المقاصد ينبغي إدراجه اليوم في فلسفة الفقه.

لكنّ الصحيح فيما يبدو لي أنّ المقاصد ـ لو سمّي علماً ـ لا يعتبر جزءاً من البحث الفلسفي في الفقه بالمعنى الذي يعالجه فيلسوف الفقه؛ فالمقاصدي أصوليٌّ مجتهد يهدف إلى اكتشاف أهداف الشريعة وغاياتها ومقاصدها بالاعتماد على الأدلّة والحجج الكاشفة من وجهة نظره عن هذه الأهداف، ليحوّل نظريّته هذه إلى وسيلة للاجتهاد في التفاصيل أو في فقه النوازل، ليفهم الشريعة داخلياً بطريقة أصحّ من وجهة نظره.

أما فيلسوف الفقه، فهو لا يريد استنباط الأحكام الشرعية برصده أهداف الفقه، بل هو يرصد الفقه ويحلّل قدرته من حيث مكوّناته ومنطلقاته على إدارة الحياة بشكل تام في تمام مجالاتها ومساحاتها..

وبعبارة أخرى: المقاصدي يدرس مقاصد الشريعة وفقاً لعمليّة اجتهاد في الشريعة نفسها، أما فيلسوف الفقه فيدرس أهداف الفقه وعلاقتها بالفقه نفسه أو يدرس الفقه بوصفه جهوداً بشرية ويرصد الأهداف التي ينبغي توخّيها من ورائه، فجهة البحث بينهما مختلفة كاختلاف الغرض، بل كاختلاف المادّة والأصول. ففيلسوف الفقه يدرس أهداف الفقه بوصفه علماً تاريخيّاً إنسانيّاً، بينما المقاصدي يدرس أهداف الفقه بوصفه باحثاً عن عقيدة الشريعة الإلهيّة نفسها في أهدافها وتحديدها بذاتها لأغراضها العليا.

إنّ فلسفة الفقه علمٌ يستعين بعلوم كثيرة قد تكون عُدداً له، مثل علم: أُصول الفقه، الفقه، التاريخ، فلسفة الدين، علم اجتماع الدين والفقه، علم نفس الدين،

والتفسير، الحديث، علم المقاصد، علم الكلام، علم اللسانيات والهرمنوطيقا، فلسفة المعرفة، لكنه يختلف عنها تارةً من حيث الموضوع، وأخرى من حيث المنهج، وثالثة من حيث الأهداف والأغراض وجهات المعالجة والرصد.

وأشير أخيراً إلى أنّ وجهة النظر التي ترى أنّ علم أصول الفقه كلّه هو جزء من علم فلسفة الفقه، ومن ثمّ فالتراث الإسلامي قد فتح باب البحث في فلسفة الفقه منذ قديم الأيّام، غايته لم يستوعب تمام الموضوعات، وكلّ ما في الأمر أنّ العلماء اليوم التفتوا إلى بعض الموضوعات الجديدة لأصول الفقه لا أكثر.. إنّ وجهة النظر هذه يبدو لي أنّها انطلقت من طبيعة خدمة فلسفة الفقه للاجتهاد، فظنّت أنّ كلّ علم يخدم الاجتهاد الشرعي فهو داخل في أصول الفقه، مع أنّ هذا الأمر غير صحيح، فدراسة علوم الرجال والحديث والتاريخ وغيرها الكثير تساهم أيضاً في خدمة علم الفقه، لكنّ هذه العلوم لا تندرج في أصول الفقه كما هو واضح؛ فليس عنوان خدمة الفقه هو العنوان الوحيد المكوّن لهويّة أصول الفقه.

٦ ـ مسائل فلسفة الفقه

ونتيجةً للارتباك الحاصل في الصورة المحمولة عن هذا العلم، حصل ارتباك في تعداد مسائله وموضوعاته، وسوف نذكر أبرز ما جُعل من موضوعات هذا العلم كما يلي:

١ ـ **أهداف الفقه وغاياته**، وهذا الموضوع يمكن إدراجه في قضايا هذا العلم بالطريقة التي ميّزنا من خلالها فيما تقدّم بين المقاصد وفلسفة الفقه.

٢ ـ **هويّة علم الفقه**، بمعنى دراسة هذا العلم، هل هو علم دنيوي أو أخروي أو هما معاً؟ وهل هو علم نصّي أو عقلي؟ وكذلك دراسة كلّ ما يتصل بهذا العلم من

مبادئ تصوّرية كتعريفه وموضوعه وغاياته ومنهجه وغير ذلك، فإنّ هذه الأبحاث كان يضعها العلماء في مقدّمات العلوم، وهي تصلح اليوم لأن تكون في فلسفة كلّ علم، فإنّ وضعها في المقدّمات يشي بعدم كونها من مسائل ذلك العلم، وهو الصحيح، فلابدّ أن يكون لها موضع آخر في علم آخر، وليس إلا فلسفة ذلك العلم.

٣ ـ **مجال الفقه وحدوده**، وهنا يبحث عن المديات التي يستوعبها الفقه من الفردية إلى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومديات قدرته على إدارة الحياة، هذا على مستوى الحدود الموضوعيّة، كذلك يمكن البحث على مستوى الحدود الزمانيّة من حيث قدرة الفقه على ممارسة شمول زماني لأحكامه، ودراسة هذا الموضوع دراسةً فلسفية بما يُعرف بإمكان التأبيد في القانون أو استحالته.

وفي سياق التعرّف على هويّة الفقه وحدوده، يأتي موضوع هام من موضوعات فلسفة الفقه، وهو تحديد أنّ الفقه يقدّم أحكاماً وتوجيهات أو نُظماً وشبكات قانونيّة شاملة، فهذا ما يهمّ فيلسوف الفقه معرفته.

٤ ـ **تأثير العوامل الخارجية الخفيّة على الفقه وعلى جهود الفقيه** على المستوى الفكري والاجتماعي والسياسي والطبقي والعاطفي، ودراسة المؤثرات الذاتية التي تحرّك عجلة الاجتهاد وتوجّهها من حيث قد لا يشعر الفقيه بها.

ومن هذا النوع دراسة تأثير تطوّرات الزمان والمكان على الفقه، كتطوّر المعلوماتية والتقانة والتكنولوجيا والإمكانات الحديثة التي قدّمتها العلوم، وحجم الارتدادات التي أحدثتها في الفقه وردّة فعل الفقه تجاهها، وعناصر التوافق والتعارض الذي حصل بينها وبين الفقه، وكذلك دراسة مناهج التربية والتعليم في المعاهد الدينية ودرجة تأثيرها على نموّ الفقه أو شلله.

ومن هذا النوع أيضاً دراسة العناصر المؤثرة في اختلاف الفقهاء فيما بينهم واتفاقهم على أمرٍ ما، فإنّ تحليل ظواهر الاختلاف والاتفاق وتكوّن الشهرات والإجماعات والعادات والسير والارتكازات، وما يعاكسها أيضاً، يمكن أن يرشدنات بقوّة إلى الكثير من المعلومات عن العناصر الداخليّة والخارجيّة المؤثرة في الاستنتاجات الفقهيّة.

٥ ـ مكانة الفقه ورصد شبكة العلاقة المعرفية بينه وبين سائر العلوم الدينية والإنسانية وغيرها، ومديات تأثيرها في الفقه وتأثير الفقه فيها، وتحليل هذه التأثيرات المتبادلة واكتشاف قوانينها ووضع نظمها بطريقة فلسفيّة.

وعلى سبيل المثال البسيط، دور العلوم الحديثة في تحديد المفاهيم والمصاديق (وموضوعات الأحكام) بما يعمّق العمليّة الاجتهادية ويضعها أمام رؤى أعمق وأدقّ.

٦ ـ لغة الفقه، ودراسة صلتها بلغة الدين، وهل هي لغة عرفية أو لغة رمزيّة أو لغة أخرى؟ وهل لغة الفقه هي لغة واجبات أو حقوق؟ وهل أنّ قربها وابتعادها عن اللغة الأخلاقيّة صحيح أو غير صحيح؟

٧ ـ منشأ الإلزام، وهل هو الولاية، أو العقيدة، أو حقّ الطاعة، أو المصلحة العامّة، أو الحقوق العامّة أو غير ذلك.

٨ ـ قوّة الفقه وضعفه، حيث يتمّ رصد عناصر القوّة في الفقه أو ضعفه تارةً من خلال اختباره الميداني على أرض الواقع وعجزه أو نجاحه في تحقيق أغراضه المنشودة، وأخرى من خلال مقارنته بالنظم القانونية الأخرى، الدينية منها والوضعية، فيوضع الفقه في مكانه وسط نظم القانون العالمية.

ومن أبرز أمثلة هذا الموضوع دراسة مسألة التعبّديّة في الفقه ونظام الحجيّة وبراءة الذمّة وتناقضات هذا النظام مع إمكان الإدارة العقلانيّة للمجتمع، فالإدارة العقلانية لا يمكن أن تعرف شيئاً اسمه التعبّد مع الجهل بالملاكات والمصالح، والسير على قانون الحجية والتعذير والتنجير، فكيف يمكن إدارة اقتصاد بهدف صيرورته ناجحاً من خلال السير خلف أحكام لا تُعرف مبرّراتها ولا يفقه أحد أغراضها، وإنّما هي في علم الله؟

هذا الإشكال الذي سجّله بعض المفكّرين المعاصرين في حديثه عن تناقض الإدارة الفقهيّة مع الإدارة العقلانيّة، يمكن لفيلسوف الفقه بحثه من زاوية فلسفيّة وتحليليّة أيضاً، لتحديد الإمكانات الفلسفيّة لنجاح منظومة قانونية من هذا النوع.

هذه بعض أمثلة مسائل علم فلسفة الفقه، نكتفي بهذا المقدار.

لكن في المقابل، طُرحت جملة من الموضوعات بوصفها من قضايا هذا العلم ومسائله، لكننا لا نرى تصنيفها بهذه الطريقة صحيحاً، وسوف نذكر بعض هذه المسائل على سبيل المثال، ونبيّن مبرّرنا لاستبعادها عن فلسفة الفقه، ونحدّد في المقابل طبيعة انتماء هذه المسألة أو تلك إلى أيّ علم من العلوم:

١ ـ **نظرية ملاكات الأحكام**، وتعريف الملاكات والمصالح الكامنة وراء الحكم، ومديات الوصول إلى هذه الملاكات وطرائق اكتشافها، وتأثير اكتشافها على الفهم الفقهي، ومدى حجيّة معرفتها في الاجتهاد، وإلى جانب ذلك وقبله تحليل أصل نظرية تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات وغير ذلك من القضايا التي قد ترجع في جذورها إلى قضايا التحسين والتقبيح وما يتصل بفلسفة الأخلاق.

إنّ بحث التحسين والتقبيح وإن صُنّف في علم الكلام الإسلامي قديماً، إلا أنّ

حقّه اليوم أن يوضع في الدراسات الفلسفية، لاسيما المرتبطة منها بنظريّة الاعتبار وفلسفة الأخلاق، ومن هنا يمكن أن نتصوّر أنّ فلسفة الفقه والقانون تتولّى مع فلسفة الأخلاق دراسة مسألة التحسين والتقبيح الذاتيين والعقليين؛ لأنّ هذا الموضوع أصل تحتي يقوم عليه الفقه والقانون وتفهم في ضوئه التشريعات، وهكذا الحال في أصل قانون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

إلا أنّ البحث في إمكان اكتشاف الملاك وطرق كشفه ومديات توظيفه في الاجتهاد يرجع بفروعه إلى علم أصول الفقه؛ لأنّ هذه الأمور من وظائف الأصولي الذي يحدّد منهج الاجتهاد الصحيح وقواعد هذا الاجتهاد، ومسألة الملاكات قضية تترك أثرها في تحديد طبيعة المنهج، تماماً كعلم المقاصد الذي نصنّفه نظريةً أصولية لا قضيةً من قضايا فلسفة الفقه.

نعم، يمكن لفيلسوف الفقه أن يرصد المناهج من الخارج، ويقارن بينها ويرى تأثيراتها المختلفة، لكنّ بحث الملاكات بالشكل الذي يطرحه القائلون هنا بحثٌ معياري يحدّد منهج فهم النصّ وطريقة دراسته.

٢ـ فقه النظريات والنظم، وهذا البحث يلحقه عين ما قلناه قبل قليل في مسألة الملاكات، فهو بحث يفترض أن يتولاه أصول الفقه ليدرسه ويحدّد مديات صحّته وطرائقه وإشكالياته، وهل يتورّط في مشاكل اجتهادية أو لا؟ فلا فرق بينه وبين فقه المقاصد.

٣ـ نظريات العصمة ومديات تأثيرها على الاجتهاد[١]، فمن الواضح أنّ النظريات الاعتقادية في قضايا النبوّة والإمامة وخصائصهما لها تأثير على عمل الفقيه

(١) انظر: مهريزي، اطلالة على فلسفة الفقه، مجلّة الفكر الإسلامي، العدد ١٨: ١٠٥.

في ممارساته الاجتهادية، لكنّ هذا لا يعني أن تكون هذه المسائل من فلسفة الفقه.

نعم، شرح وتحليل تشابك العلاقة بين علم الكلام والفقه هو مسألة من مسائل فلسفة الفقه، لكنّ نفس تلك النظريات التي تقع طرفاً في العلاقة هي نظريات كلامية يُعالجها علم الكلام، وهناك فرق بين بحث العلاقة بين شيئين وبين البحث في الشيئين ذاتهما.

٤ ـ **مسألة تاريخية القرآن الكريم أو السنّة الشريفة**، حيث عُدّت من قضايا فلسفة الفقه، في حين أنّها مسألة أصولية بامتياز؛ لأنها تدرس مسألة الإطلاقات والعمومات في النصوص ونحو ذلك.

نعم، نظريّة استحالة التأبيد في القانون بوصفها نظريّة فلسفية مخارجة للنص يمكن اعتبارها موضوعاً فلسفياً هنا كما أشرنا من قبل، لكنّ قضايا التاريخية والتدبيرية في النصوص وقواعد الفهم التاريخي من هذا النصّ أو ذاك هي مسائل أصولية ولها تطبيقات فقهيّة.

٥ ـ **فلسفة الأحكام**، ويقصد بها محاولات العلماء إيجاد أو بيان مبرّرات عقلانية للأحكام الشرعية تهدف غالباً للدفاع عن الدين، كما في فلسفة أحكام المرأة أو العبادات أو القوانين الجزائية والجنائية أو غير ذلك.

ووضع هذه في فلسفة الفقه فيه خلط بين موضوعين، فهي فلسفة للأحكام الفقهيّة بمعنى إبداء الجانب العقلاني فيها، لكنّ ذلك غير علم فلسفة الفقه الذي هو قراءة خارجيّة للفقه نفسه بوصفه علماً من العلوم البشرية، إذ هي قراءة للنتائج الفقهيّة من زاوية تقديم إقناعات فيها أو دفاع عقلاني عنها. وإنما تصير فلسفة الأحكام ذات الصلة بنظريّة الملاكات على علاقة بفلسفة الفقه عندما توضع في سياق

رصد قوّة الفقه أو ضعفه كما أشرنا فيما سبق، فإذا أردنا أن نقوّم الفقه أو نقارنه بغيره من خلال رصد قيمة معطياته وقوانينه فسوف يكون الموضوع جزءاً من فلسفة الفقه، أما أخذ كلّ بحث أو مسألة على حدة ودراسة فلسفتها الأحكاميّة أو محاولة تبريرها العقلاني بوصفها حكماً فهذا لا يرتبط برصد علم الفقه نفسه من زاوية فلسفيّة.

٦ ـ **الدراسات الهرمنوطيقية**، حيث قد تقدَّم بوصفها شكلاً آخر لفلسفة الفقه، إذ الهرمنوطيقي يبحث في الخلفيّات المعرفية المؤثرة في فهم النص، وفلسفة الفقه تبحث في الخلفيات التي تقف وراء الفقيه في اجتهاده، فلا يوجد فرقٌ بينهما فتكون الدراسات الهرمنوطيقية من مباحث فلسفة الفقه.

لكنّ الصحيح أنّ فلسفة الفقه تنفتح على الهرمنوطيقا بنسبةٍ ما لا مطلقاً؛ لأنّ الهرمنوطيقي في رصده يلتقي ـ من زاوية ـ مع فيلسوف الفقه في إحدى مسائل فلسفة الفقه، وهي تأثير الخلفيات المعرفية على عمل الفقيه، لكنّ فلسفة الفقه تختلف عن عمل الهرمنوطيقي في سائر المسائل التي تبحث عنها فلسفة الفقه مما عرضناه من قبل، وميل بعض المشتغلين بفلسفة الفقه إلى حصر صورة هذا العلم بأنه يبحث عن الخلفيات المعرفية الكامنة وراء عمل الفقيه كما يلوح من بعض أعمال الشيخ محمد مجتهد شبستري، غير صحيح، مادمنا عثرنا على موضوعات مفيدة أخرى يمكن إدراجها في مسائل هذا العلم.

كما تختلف الهرمنوطيقا عن فلسفة الفقه في أنها لا تختصّ بالفقه، بل تشمل علوماً أخرى تدور حول النصّ أو علوماً أخرى ترتبط بالإنسانيات على الخلاف في فهم الهرمنوطيقا أساساً.

٧ ـ **مصادر الفقه**(١)، وما هي الأصول التي يعتمدها الفقه ويرجع إليها في عملياته

(١) انظر: مهريزي، إطلالة على فلسفة الفقه، مجلة الفكر الإسلامي، العدد ١٨: ٩٢، ١٠٤ ـ ١٠٥.

الاجتهادية؟

وفي تقديري فهذا هو بحث الحجج والأدلّة في أصول الفقه الإسلامي؛ لأنّ علم الأصول هو الذي يحدّد لي مصادر الاجتهاد وطرائقه، وإلا فهذا يعني إما حذف علم أصول الفقه كلياً ووضع فلسفة الفقه مكانه ويكون الصراع في التسمية، أو حذف فلسفة الفقه ومحاولة إيجاد تغيير في هويّة البحث الأصولي.

٨ ـ **طرائق التحقيق في الروايات والوثائق التاريخية**[١]، وهذا الموضوع لا علاقة له بفلسفة الفقه، بل هو إما من شؤون علم التاريخ تارةً، أو علم أصول الفقه في زاوية حجيّة الحديث أخرى، أو علم الحديث والرجال في زاوية التطبيقات ثالثة، أو علم النسخ والوثائق والمخطوطات رابعة، فتساهل بعض العلماء في الحديث أو تشدّد علماء آخرين ليس مسألة جديدة تبحث في فلسفة الفقه، بل هي قضية لها مجالاتها المعروفة.

٩ـ مناهج تفسير النصوص من حيث الجمود على الظواهر أو محاولة إلغاء حرفيات النصوص بمثل قانون الغلبة أو المثال أو غير ذلك، وصولاً إلى طرائق الفهم الصوفي والعرفاني[٢].

وقد صار من الواضح أنّ هذه الأبحاث على مستوى النصوص الدينية تبحث في علم الأصول والتفسير والحديث، وقد تدرس من بعض الزوايا في فلسفة الفقه كما مرّ، فلا نطيل.

إلى غيرها من المسائل التي أدرجها بعضهم في «فلسفة الفقه»، حتى أصبح هذا

(١) المصدر نفسه: ١٠١.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٢ ـ ١٠٣.

العلم أوسع العلوم الدينية بهذا الحساب.

ويبدو لي أنّ السبب في مثل هذه الطروحات الموسّعة لمسائل هذا العلم يرجع إلى أنّ الباحثين الجدد يريدون دراسة مجموعة الأبحاث الجديدة التي لاحظوا أن المتكلّم والأصوليّ والمحدّث والمفسّر لم يعالجها بدراسة مبوّبة مركّزة، فلما رأوا هجرانها ـ ولو النسبي ـ من هذه العلوم اقترحوا إدخالها في هذا العلم الجديد لتتم دراستها بروح منفتحة.

لكنّ هذه الطريقة غير صحيحة؛ لأنّ الناظم المنطقي لمسائل العلم ليس هو واقع هذا العلم أو تاريخ تدوينه الخارجي؛ لأنّ هذا المعيار غالباً ما يوجب الالتباس، حيث تدخل مسائل العلوم في بعضها بعضاً، بل المفترض رصد طبيعة المسألة مع موضوع العلم أو منهجه أو غايته لكي تدرج فيه أو تحذف منه، وقد رأينا أنّ كثيراً من هذه المسائل المقترحة تصلح أن تدخل في علم التفسير أو الأصول أو الكلام أو الفلسفة أو الحديث أو التاريخ، فلا حاجة لإقحامها مرةً أخرى في علم فلسفة الفقه، لاسيما وأنّ بعضها أعمّ من الفقه ومساحاته كما لاحظنا.

ومجرّد أن علم الأصول مثلاً لم يتلقّف هذه الموضوعات أو تلقّاها دون المستوى المطلوب، لا يعني ذلك حذفها منه لإدخالها في فلسفة الفقه، بل يعني ضرورة تطوير أصول الفقه نفسه ليستوعبها بذهنيّة منفتحة.

٧ ـ فلسفة الفقه ومحاولات النقد والتزييف

من الطبيعي في ظلّ الولادة الحديثة لعلم فلسفة الفقه أن يدور نقاش حول هذا العلم ومدى جدوائيّته، بل ومخاطره وآثاره السلبية، وفي هذا السياق لابدّ لنا من

عرض بعض الإشكاليات التي تواجه هذا العلم المقترح[١]؛ لنرى مديات دقّتها وصوابها.

٧. ١. فلسفة الفقه بين الذهنيّة الجديدة والعلم الجديد

إنّ فلسفة الفقه لا ينبغي اعتبارها علماً من العلوم، وإنما هي ذهنيّة خاصّة وعقليّة وإطار فكري خاصّ لتحليل الفقه والتأمّل فيه، ويشهد على ذلك أنّ هذا العلم لا يتعدّى أن تكون مسائله مما لا يزيد على عدد أصابع اليد الواحدة، وقد رأينا كيف أنّ الكثير من المسائل التي حاول أنصار هذا العلم جعلها منه هي في الحقيقة منفصلة عنه وتنتمي إلى علوم أخرى كالفقه والأصول والكلام والتاريخ و..

نعم، إنّ فلسفة الفقه نمط مختلف من التفكير في الفقه، لكنّ النمط المختلف لا يعني علماً جديداً له أصوله ومنهجه وغاياته ومسائله وأبوابه وفصوله.

وهذه الإشكالية صحيحة وغير صحيحة معاً، بمعنى أنّ صحّتها تكمن في إقرارها بأنّ فلسفة الفقه تعبّر عن ذهنية مختلفة في نظرها إلى الفقه، لكنّها غير صحيحة في سلب صفة العلم عنها، وذلك أنّ العلم لا يشترط فيه كثرة مسائله وقضاياه حتى تبلغ العشرات، بل من الطبيعي لأيّ علم في مراحله الأولى أن يكون عدد مسائله قليلاً قد تراوح العشرة، فهل كان علم أصول الفقه بهذا الحجم؟ وهل كان علم الكلام بهذا الحجم أيضاً؟

إننا وإن رفضنا اندراج العديد من الموضوعات في فلسفة الفقه، لكن ما نراه باقياً يقارب العشرة ملفات في غاية الأهمية، وهوية العلم الجديد تكمن في منهجه المختلف وغاياته وموضوعاته، وهي أمور متوفّرة في علم حديث الولادة، ولو رصدنا العلوم

---

(١) يشار إلى أنّ هذه الإشكاليات لا تقدّم بالضرورة ممّن يرفض بالكلّية هذا العلم.

الجديدة الحادثة في الإنسانيات والطبيعيّات لرأينا كيف أنّ بعضها لا يزيد عن حجم فلسفة الفقه شيئاً.

يضاف إلى ذلك، أنّ الدعوة إلى فتح تخصّصات في الفقه نفسه دعوة قائمة اليوم، بحيث نفصل الفقه السياسي عن الاجتماعي عن الاقتصادي عن العائلي عن التربوي عن الجزائي عن الجنائي عن القضائي إلى ما شاء الله، وهذا ما يولّد من الفقه علوماً متعدّدة واختصاصات متنوّعة، فليكن علم فلسفة الفقه شيئاً من هذا.

٧. ٢. فلسفة الفقه وقدرة البحث من الخارج على التغيير

ينبغي التعامل بتواضع مع علم فلسفة الفقه، فقد اندفع بعض المتحمّسين له لاعتباره فتحاً في تاريخ العلوم الشرعية، وتصوّروا أنّ على يد هذا العلم سوف تتحقّق المعجزة التي ستغيّر الفقه كلّه، مع أنّه لا يصحّ حمل هذا التوقع من علم يعدّ في جوهره خارجاً عن ذات الفقه؟ إذ من الواضح أنّ منهج الاستنباط لا يمكن تغييره بهذا النوع من الدراسات، فضلاً عن أن تتغيّر معه الفتاوى والنتائج الفقهية، فعملية التغيير تنبع من الداخل ـ الفقهي والأصولي، لا من مناخات مخارجة[1].

ونحن نوافق على هذه الملاحظة، من حيث الدعوة إلى التواضع وترك الحماس الخيالي الزائد الذي لمسناه من بعض مناصري هذا العلم، لكننا نختلف هنا مع الباحث الكريم صاحب هذه الملاحظة في أنّه اعتبر التغيّرات الأصليّة في الفقه رهينة دائماً لتحوّلات داخل فقهيّة، مع أنّ هذا الكلام غير دقيق من الناحية المعرفية؛ إذ من المنطقي أن تترك التغيّرات الخارجية تأثيرات كبيرة في المنظومة الداخلية، من حيث إنها تكوّن أصولاً تحتية مختلفة تفضي إلى تغيّر المسارات في البناءات الفوقية.

---

(١) خالد الغفوري، فلسفة الفقه، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ١٨: ٦.

فإذا عالجنا موضوعاً حسّاساً مثل أهداف الفقه وغاياته بمعالجة فكرية فلسفية، وتوصّلنا إلى أنّ غايته أخلاقيّة وليست تنظيمية أو تنموية أو برمجية، ألا يؤثر ذلك على فهمنا للنصوص ورصد حجم توقّعاتنا منها؟ ولو خرج فيلسوف الفقه بنظرية استحالة التأبيد في القانون ألا يخلخل هذا الأمر أساسيّات الاجتهاد الفقهي السائد؟ وإذا تحدّث الفيلسوف عن التمييز بين القانون (الاعتبار) والفلسفة (الواقع) كما فعل العلامة الطباطبائي والدكتور سروش، ألا يفضي ذلك إلى الإطاحة بموضوعات كاملة في أصول الفقه وجملة من أنماط المعالجات الفقهيّة؟

صحيحٌ أنّ فلسفة الفقه علمٌ ثانوي يأتي لاحقاً على ولادة الفقه وتكوّنه، لكنّه من شأنه أن يؤثر على منهج الفهم هنا أو هناك عبر تكوينه الذهنية الجديدة التي سوف يحملها الفقيه معه إلى النصوص. نعم لو كانت فلسفة الفقه علماً توصيفياً فقط لربما صحّ ما يقوله المستشكل هنا.

٧. ٣. فلسفة الفقه وعبثية البحث عن ضبط الخلفيات المعرفيّة

من أهمّ موضوعات فلسفة الفقه دراسة الخلفيّات المعرفية الكامنة والمستترة عند المجتهد في جهوده الاجتهادية، بل عدّ بعضهم هذا الملفّ هو الملفّ الوحيد الذي يتولاه هذا العلم، وهنا نقول: أليست دراسة الخلفيات المعرفيّة والعناصر الذاتية الكامنة خلف عملية الاجتهاد بهدف تقنينها جهداً عبثياً؛ لأنها أمور لا تقبل الضبط والتقنين؟ ثم هل هناك معايير علمية لضبط هذه القضايا والتأكّد منها؟ فنحن نلاحظ أننا نمارس هنا الاستنساب والمقاربة دون أن نقيم دليلاً يخضع لقواعد الاستدلال، فإذا قلت إنّ خوض الفقيه مؤخراً غمار المتغيّر السياسي دفعه لرؤية التاريخية والولائية في بعض النصوص الدينيّة، فإنّ قولنا هذا محض احتمال، ومن

الصعب البرهنة عليه، ثم حتى لو برهنّا عليه فهل يمكن أن نضع للفقيه ضوابط تبعده عن الذاتية وكلّ أشكال الخلفيات القبلية والتحيّزات اللاشعوريّة؟ وأساساً ماذا نريد من وراء رصد خلفيّات الفقيه؟

هذه الملاحظة تواجه مشاكل:

أولاً: لا يمكن نزع أحد عن كلّ أشكال الخلفيات المعرفية، وليست الدعوى سلب هذه الخلفيات عنه، بقدر ما هي محاولة اكتشاف ولو بعضها؛ لتحليله من زاوية صحّته بوصفه أصلاً موضوعاً وعدم صحّته، وهذا المقدار كافٍ في تحسين جهد فيلسوف الفقه.

ثانياً: ليست دراسة هذه الأمور من نوع الدراسات الرياضية حتى تخرج بنتائج حاسمة، وإنما يكفي فيها حشد الشواهد والقرائن المنبّهة التي تدفع الإنسان للاطمئنان بالنتيجة.

بل في تقديري قد لا نحتاج في بعض الأحيان إلى الجزم بالنتائج بقدر ما نحتاج إلى لفت النظر إلى أنّ الفقيه من الممكن جداً أن يكون قد وقع في استنتاجاته تحت تأثير عناصر اجتماعية معيّنة، الأمر الذي يسمح بإصدار توجيهات لتنبيه الفقيه من هذا المنزلق، كي تكون نتائجه أكثر موضوعيةً.

ثالثاً: إنّ ما نريده من وراء رصد خلفيّات النشاط الفقهي، هو فهم الظاهرة فهماً أعمق ينفتح على تعدّد في الاحتمالات، مثلاً يتصوّر الكثيرون في الأوساط العلمية الدينية المدرسية أنّ الأفكار تأتي دائماً من أفكار. إنّ جهود فيلسوف العلم، ومنه فيلسوف الفقه، تُحدث قناعةً تدريجية أنّ الأفكار قد تولد من سياقات اجتماعية وردود أفعال تدريجية على مستوى الاجتماع الإنساني، وعندما يمارس الفقيه نفسه

دراسةً فلسفية لتجربته الشخصية خلال ربع قرن مثلاً بعيون منفتحة من هذا النوع فقد يلاحظ أنّه أخطأ أو انجرف أو انحاز هنا أو هناك خضوعاً لأشكال الضغط الاجتماعي أو الفكري.. وهو يظنّ أنه كان يقوم بنشاط معرفي صرف.

ومن أبرز الأمثلة على هذا الأمر، محاولة بعض المفسّرين الاشتغال على التفسير العلمي للقرآن الكريم في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ـ بل بعضهم إلى يومنا هذا ـ نتيجة ضغط العلوم الطبيعية وتطوّراتها في الغرب، واليوم بعد أن انجلت تلك الغبرة وخفّ ذلك الضغط بتنا نلاحظ درجة التأويل المفرط الذي مارسه مفسّرو ذلك العصر، ولما جاءت الحركة الإسلامية وما تلاها وجدنا ضغط العلوم الإنسانية ورأينا الفقه يتّجه لمجاراة النزعة الحقوقية في العالم بعد الحرب العالمية الثانية وهكذا..

إنّ هذه الملاحظات تضع الفقيه أو تفسح له المجال في أن يقرأ ذاته الفردية والجماعية بصورة متجرّدة أكثر وكفى بها فائدة. وإذا لم يقرأها هو فإنّ فلسفة الفقه تسمح للآخرين بقراءة تجربة الفقيه بحيث يلتفت من خلالها إلى مثل هذه الأمور. ونحن لا ندّعي أنّ فيلسوف الفقه يمكنه اكتشاف كلّ الخلفيات أو أنّه مصيب في كلّ ما يقول.

ولا يعني كلامنا إطلاقاً أنّ كلّ الأفكار هي وليدة عوامل حافّة بالمفكّر وليست وليدة أفكار، وإذا انزلق فلاسفة الفقه ومؤرّخوه أحياناً في التفتيش عن أسباب هامشية خارجيّة للأفكار بطريقة مضحكة كما يرى بعض العلماء الباحثين[1]، فهذا لا يعني أنّ الدراسة الخارجية فيها مزالق، فيما نحيّد الدراسة الداخلية (الفكر وليد فكر)

(١) انظر: خالد الغفوري، فلسفة الفقه، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ١٨: ٧.

عن أن تكون عرضة للمزالق، فكلا نوعي الدراسة هذين يحوي نقاط قوّة ومزالق، والمطلوب الترشيد وليس وضع ملاحظات ذات جهة واحدة، ولعلّ المتحفّظ هنا كان يقصد ذلك.

٧. ٤. فلسفة الفقه واضطراب الصورة والمفهوم

إنّ مطالعة مجمل الجهود التي بذلت حتى الآن في هذا العلم تكشف عن صورة مضطربة له عند أنصاره فضلاً عن معارضيه، فلم ينضبطوا على تعريف واحدٍ كما رأينا، كما أنّهم خلطوا كثيراً بينه وبين كلّ من الفقه والأصول ومقاصد الشريعة وعلم الكلام، ولاحظنا أيضاً أنّ بعضهم حصره في دراسة الخلفيات المعرفية وبعضهم وسّع من مسائله وقضاياه، حى أنّ بعضهم أدخل فيه علوماً بأكملها تقريباً..

إنّ هذا التشويش الواسع يمنع عن قبول هذا العلم الملتبس حتى تتضح معالمه عند أنصاره، ولا يصحّ الاندفاع نحوه قبل وضوح صورته، وقد أقرّ بعض أنصار هذا العلم[١] بهذه المشاكل الحافّة به.

وهذه الملاحظة دقيقة؛ لأنّ هذا العلم ما يزال في سياق النشأة والتبلور، فلا يصحّ الاندفاع لتبنّي خيار علم ما قبل التأكّد منه ومن هويّته ومديات الحاجة إليه ونتائجه المترقبة وجدوائيّته ومنهجه بحيث تكون الصورة واضحة، وأعتقد أنّ مشكلة الذين أثاروا هذا العلم في الأوساط الفقهية أنهم لم يقدّموا دراسات ميدانية كثيرة لقضايا هذا العلم قبل أن يقترحوا تجميعها تحت عنوان واحد هو فلسفة الفقه.

---

(١) انظر: عبدالجبار الرفاعي، فلسفة الفقه إشكالية النشأة والوظيفة، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٧: ٩ـ ١٠؛ وفلسفة الفقه، المواقف والاتجاهات، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٣: ٨.

وبعبارة ثانية: لقد اقترحوا علماً لا وجود جادّ لذهنيّته وقضاياه في المعاهد الدينية، فبدا مقترحهم غير مفهوم حتى لديهم، أما لو كانت أوساطنا قد تعرّفت على قضايا هويّة الفقه وخلفيّاته وتاريخ العلوم الدينية ومسائل النقد الخارجي وأهداف الفقه وغاياته والنظر إلى الفقه بوصفه كلًّا مجتمعاً، وغير ذلك.. لكان من الأسهل تقديم مقترح يضمّ هذه المجموعات من القضايا التي سبق أن تمّ التعرّض لها متفرّقاً من قبل، وكانت ذهنيّتها قد عيشت هنا وهناك.

لكن هذا يمكن أن نفهمه جزئياً في بدايات التسعينيات من القرن الماضي، أمّا اليوم فقد نمت كثيراً الدراسات الخارج فقهية حول كلّ أو أغلب القضايا التي اقتُرح إدراجها في فلسفة الفقه، وصار يمكن أن تكون الصورة أوضح بكثير لو أريد الاستمرار في مشروع فلسفة الفقه، وتكوّنت لدى كثيرين ذهنية فيلسوف الفقه، وإذا كانت كلّ زوايا هذا العلم غير واضحة اليوم فهذا أمر طبيعي، فالمهم فهم رسالته الأم والرئيسة.

نعم، مشكلة هذا العلم أنّ المؤسّسة الدينية الرسمية لم تقبله بشكل نهائي بعدُ، بل وما تزال تأخذ منه موقفاً متحفّظاً تارة، ولا مبالياً أخرى، وهذا ما يصعّب عملية الاعتراف به وتطوّره ونموّه في مناخ الدراسات العلمية.

إننا نقترح تأسيس علم «فلسفة العلوم الدينية»، ويكون هذا العلم معنيّاً برصد الدراسات الدينية من الخارج، ويمكن داخل هذا العلم تأسيس فروع متخصّصة تعنى بالفقه والأصول والكلام والحديث والرجال والتفسير..

٧. ٥. فلسفة الفقه وافتقاد مبرّرات الحاجة الموضوعيّة

هل هناك حاجة حقاً لتأسيس فلسفة لكلّ علم؟ إنّ تأسيس علم من العلوم قائم

على التئام مجموعة من القضايا التي يجمعها هدف واحد لكي تتخذ وضعاً مستقلاً، فهل نجد في علم فلسفة الفقه وضعاً من هذا القبيل؟

إنّ ما نراه أنّ علم الفقه لا يحتاج إلى بلورة علم يدرسه ويضعه تحت المجهر ويسمّى بفلسفة الفقه؛ لأنّ هذا العلم ينمو ويتكامل مئات السنين دون حاجة إلى مثل هذا العلم، وإذا وجدنا أنّ بعض القضايا المرتبطة بالمبادئ التصوّرية والتصديقية لهذا العلم بحاجة للبحث والدراسة فيمكن ـ حيث يكون حجمها بسيطاً ـ أن تدرس داخل علم الفقه، وفي فصل من فصوله، بلا حاجة إلى تأسيس علم تحت عنوان فلسفة الفقه.

إنّ التنامي المتصاعد لعلم الفقه على الدوام بلا تأثير من فلسفة الفقه علامة دالّة على عدم حاجة هذا العلم لفلسفة تتعلّق به، ولو احتاج الفقه إلى مثل هذا العلم لالتفت إلى ذلك أولئك المتبحّرون في الفقه عبر مئات السنين؛ لأنهم الذين يواجهون صعوبات هذا العلم، ونقاط ضعفه وقوّته. وبعبارة موجزة: إنّ التجربة الميدانية والتاريخية لعلم الفقه تؤكّد عدم ظهور حاجة لمقترح مثل فلسفة الفقه، ولا ملزم لذلك، ولو ظهرت بعض المسائل الجديدة فيمكن جعلها فصلاً في علم الفقه أو توضع في مقدّمته[1].

وهذه الإشكالية يمكن الجواب عنها، وهي في تقديري تحمل قلقاً أكثر مما تحمل نقداً معرفياً، والسبب في ذلك:

أولاً: إنّ صاحب الإشكالية لا يمانع من وجود بعض الموضوعات المحدودة التي تظهر هنا وهناك، ويقترح جعلها ضمن فصل من الفقه نفسه أو في مقدّمة الكتب

(١) محسن الموسوي الجرجاني، تأملي در اقتراح فلسفة فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٣ ـ ١٤: ٤١٠ـ ٤١٢، شتاء وربيع ١٩٩٨.

الفقهية، دون تأسيس علم جديد تحت عنوان فلسفة الفقه، ولست أدري ما الفرق بين الأمرين؟! فإذا كان عدد هذه المسائل الجديدة لا يضرّ فيه القلّة والكثرة فما الفرق بين أن نضعها داخله أو في مقدّمته وبين أن نفصلها عنه، ونضعها في علمٍ مستقلّ؟ فإنّ الوضع في المقدّمة نحوُ استقلالٍ لها، بل الأرجح فصلها عنه؛ لأنّ وضع هذه الأبحاث التي تختلف في المنهج والغاية والجهة والرتبة عن العلم نفسه يظلّ هو الأسلم من ناحية تصنيف الموضوعات وفهرسة أبواب علم من العلوم، وإلا فلماذا فصل علم أصول الفقه عن علم الفقه ولم يَبْقَ في مقدّمته أو فصلاً من فصوله؟!

ثانياً: لقد اتخذ المناقش هنا من التجربة التاريخية للفقه دليلاً على عدم قيمة علم فلسفة الفقه بحجّة أنّ الفقهاء لم يلاحظوا حاجتهم إلى هذه القضايا، ولست أدري هل هذا دليل منطقي؟ وهل كان إحساس الفقهاء هو معيار النفي والإثبات معاً؟ ولنفرض أنهم ما أحسّوا، هل هذا يجعل تجربتهم صحيحة؟ إنّ عدم إحساسهم ناتج عن رؤيتهم للفقه، وفيلسوف الفقه اليوم يقدّم رؤية جديدة للفقه لم يلتفتوا هم إليها من وجهة نظره، فأيّ مشكلة في ذلك؟

إنّ هذا أشبه بسدّ باب الاجتهاد وبعدم جواز مخالفة المشهور أو الإجماع بحجّة أنّ المتقدمين لم يقولوا بهذا القول، فلنثبت أولاً أنّ كلّ حاجة للفقه لابد وأن يشعر بها الفقهاء حتى نقول إنّ الفقه لا يحتاج لفلسفة لأنهم لم يشعروا بالحاجة إليها؟

والغريب أنّ صاحب هذا الإشكال نفسه شنّ هجمات عنيفة على أنصار مشروع «فلسفة الفقه» معتبراً أنّ الدراسات التاريخية في أقوال العلماء ومواقفهم لا قيمة لها؛ لأنّ العبرة بالحجّة والدليل[1]، فكيف صار سلوك العلماء وأحاسيسهم حجّة هنا

(١) محسن الموسوي الجرجاني، تأملي در اقتراح فلسفه فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٣ ـ ١٤: ٤١٨.

ومستنداً منطقياً لإثبات الجدوائية وعدمها؟!

٧. ٦. فلسفة الفقه ومخاطر النزعات التشكيكيّة والبشريّة

الإشكاليّة هنا تقول: نحن لا نتحدّث عن جدوائية أو عدم جدوائية هذا العلم، وإنما نتحدّث عن مخاطره، فهذا العلم يبعث على القلق من ناحية إفضائه إلى النزعة التشكيكية بالمنجزات الفقهية؛ لأنه يحاول أن يقدّم الفقه بوصفه علماً بشرياً، وهذه النظرة إلى الفقه تؤدّي بطبيعتها إلى فقدان معطياته القداسةَ والبُعد الإلهي، ويتعامل معه بوصفه مجرّد جهد بشري يخضع للأوضاع البشرية وملابساتها، وعلى المدى البعيد لن تنتج هذه الروح التي تحكم فلسفة الفقه سوى تضعضع الاستحكام الديني للعلوم الشرعية وفقدانها التأثير في النفوس، مما يجرّ ضرراً على الدين عموماً.

ويمكن القول بأنّ روح هذه الإشكالية يمكن أن تقف خلف مواقف بعض المعارضين لهذا العلم، ولكنّنا نرى ـ رغم إيماننا بأنّ النزعة البشرية المفرطة عند بعض المعاصرين قد تلحق الضرر بالمنظومة الدينية ـ أنّ تحميل هذا العلم كلّ هذه المخاطر غير صحيح، وذلك:

أولاً: إنّه لو أريد اعتبار بشريّة الفقه عنصراً هادماً للشريعة، لكان ينبغي اعتبار نظريّة التخطئة الموجودة عند الإمامية كذلك، وكان علينا أن نعتبر أن الاجتهاد الأشعري السنّي أكثر إخلاصاً للنزعة الإلهيّة في الفتاوى نتيجة أخذه بنظرية التصويب.

يضاف إلى ذلك أنّ ذهاب الاتجاه الأصولي في الاجتهاد الشرعي عند المسلمين من الشيعة والسنّة، إلى فكرة الظنّ، يشكّل هو الآخر أكبر أركان تضعيف البُعد القداسي

في الأحكام الشرعيّة الظاهريّة وفق منطق الإشكاليّة الآنفة الذكر، فإذا صحّ الاعتراض على فلسفة الفقه بهذه الطريقة، لكان من المفترض أن يطالب الأصوليون والمخطّئة بمثل ذلك وتحميلهم مسؤوليّة النزعة البشرية في الاجتهاد الشرعي.

وإنما نقول ذلك نقضاً؛ للتنبيه على أنّ هذه المحاولات النقدية بهذه الطريقة لن يسلم منها حتى أكثر المخلصين لقداسة الفتاوى والأحكام الشرعيّة، إلا بعض الإخباريين على احتمال.

ثانياً: إنّ افتراض «قداسة النتائج الفقهية» مصادرة تنطلق منها مناهج الاجتهاد وفهمه، هو بنفسه خطأ منهجي واضح؛ فقداسة النتائج تخضع ـ إثباتاً أو نفياً ـ لطبيعة المصادر والمناهج والآليات التي أوصلت إلى هذه النتائج، والمفروض أنّ مثل علوم أصول الفقه وفلسفة الفقه هي التي تعيّن أو توصّف لنا طبيعة العملية الاجتهاديّة، لتحدّد في ضوء ذلك الصورة الواقعية عن هوية النتائج الفقهية وسماتها، فهذه الإشكالية تتعاطى مع الموضوع بطريقة عكسية، فبدل خضوع مقولة القداسة للمنهج، حصل العكس بطريقة غير صحيحة.

ثالثاً: إنّ الحفاظ على روحية البُعد الديني في الفتوى ـ ولا أسمّيها القداسة ـ أمرٌ يتبع عناصر كثيرة متعدّدة، والتي تقف على رأسها طبيعة التعاطي الأخلاقي مع الاجتهاد، وطبيعة تعاطي الفقهاء مع بعضهم، وطبيعة العمليّة التربوية التي يتمّ من خلالها توجيه الناس، وطبيعة النتائج الفقهية من حيث قدرتها على تقديم نتائج عملية إيجابيّة للناس، وغير ذلك، فالتغاضي عن هذه العناصر وغيرها، والتأكيد على قضايا أخرى يبدو غير منصف، بل قد يبدو إلقاءً للمسؤوليّة في رقاب الآخرين.

بل قد أشرنا من قبل إلى أنّ علم فلسفة الفقه يمكن أن يصنّف في مقدّمات

الاجتهاد، ومن العلوم المرشّدة لعمل الفقيه، والتي توسّع أفقه وتضعه أمام رؤية أكثر دقة للأمور، بما يعطي المزيد من الضمانات للعملية الفقهية، فهو يقوّي جانب الوثوق بالفتاوى من هذه الناحية أيضاً.

خاتمة

كانت هذه الوريقات محاولة متواضعة للإطلالة على موضوع فلسفة الفقه، واستجلاء بعض القضايا المتصلة به، فهي عمليّة بحثية أوّليّة، تجد نفسها متحمّسة لخلق ذهنيّة هذا العلم، حتى لو لم يكن الوقت مناسباً بعدُ لتأسيس علم كامل، فحماستي تبدو أكثر لحمل عقليّة هذا العلم إلى جانب العقليّات الأخرى التي توفّرها لنا المنظومات العلميّة الدينيّة في الاجتهاد الشرعي.

وقد رأينا أنّ هذا العلم يستحقّ أن يكون له حضور، وأن تعتني به الدراسات الدينية، وتتأمّل في منهجه البحوث الاجتهاديّة، وإذا لم أكن متحمّساً كثيراً لانحياز بعض أنصار هذا العلم في تضخيمهم لدوره، فإنّني أجد نفسي مقتنعاً بأنّ هذا العلم ـ بل ومنظومة علم فلسفة العلوم الدينيّة كلّها ـ بات ضرورة أيضاً للخروج من الدوغمائيّات والصور المغلوطة، وفهم جهودنا الفكريّة بطريقة نقديّة وواعية معاً.

وربما يساعدني الحال القائم اليوم على زعم أنّ ذهنية علم فلسفة الفقه قد صارت أمراً واقعاً في أوساط واسعة في المناخ الديني، لكنّ ما نصبو إليه هو أن يدخل هذا العلم مجال البحث الجادّ؛ كي يتمّ تلقّي ذهنيّته بوعي راشد، لا بانسياق عاطفي أو إعلامي فقط، سلباً أو إيجاباً، كما يحصل في غير موقع.

نسأل الله لكلّ العاملين في مجال الدراسات الدينيّة التوفيق والنجاح في هذا السبيل.

الإعلام الفكري

قراءة في الموقف الفقهي من (كتب الضلال)

تمهيد

تعدّ مسألة الإعلام الفكري والثقافي من المسائل المهمّة وبالغة الخطورة في العصر الحاضر، وقد عالجها الفقهاء المسلمون تحت عناوين، من أشهرها عنوان «كتب الضلال»، لكنّ تركيزهم كان أكثر على حفظ هذه الكتب، فهل يجوز للإنسان أن يحتفظ بهذه الكتب أو لا؟ إلى جانب بعض الجوانب الأخرى. علماً أنّ (الكتاب) عندهم ليس سوى مثال بارز لكلّ نشاط إعلامي تواصلي. وعندما نستخدم في هذا البحث كلمة (كتب الضلال) فنحن نعني المفهوم العام لكلّ إعلام أو نشر أو.. ضالّ.

ولا أريد أن أخوض في تاريخ هذه المسألة التي ترجع عند الإماميّة إلى نصوص الشيخ المفيد والطوسي وغيرهما، والتي طرحت في البداية بعنوان كتب الكفر، ثم ما لبثت أن اتسعت تدريجياً لتتمركز حول كتب الضلال، ولتطرح عناوين كتب البدعة والكتب المنسوخة والكتب المحرّفة وكتب السخرية والهجو، وكتب السحر والقيافة والشعوذة، ثم ما لبثت أن طرحت الاستثناءات كحالة الردّ على الضلال، واتسعت ليلتفتوا لوجود مصالح في بقاء هذه الكتب أيضاً في الجملة.

وقد ازدادت أهمّية هذه المسألة اليوم، وصار مجال تطبيقها أوسع بكثير من الماضي،

وبتنا نواجه مجموعة أسئلة سوف نحاول أن نجيب عنها في هذا البحث إن شاء الله، مثل:

١ ـ ما هو الضلال أساساً؟ وما هو المفهوم الذي تدور عليه الأحكام المتصلة ببحثنا؟ هل هو مفهوم الكفر أو الضلال أو البدعة أو الانحراف أو الحضّ على الفساد أو ماذا؟ وكيف نحدّد هذه المفاهيم؟ وما هي معاييرها؟ ومن يحدّد هذه المعايير؟ وكيف؟

٢ ـ هل يجوز للفرد الاحتفاظ في مكتبته الشخصية مثلاً بكتب الضلال أو لا؟ وهل يجوز له إعارتها والسماح لغيره باستخدامها؟

٣ ـ هل يجوز للدولة أو المجتمع الاحتفاظ أو القبول بوجود كتب الضلال فيهما وتحت سلطتهما أو يجب عليهما اتخاذ إجراء معيّن إزاء ذلك؟ وما هي طبيعة هذا الإجراء؟ وهل يحقّ للدولة دعم هذه الكتب أو الصحف على مستوى الورق والطباعة و..؟

٤ ـ هل يختصّ الأمر بكتب الضلال أو يشمل مختلف أنواع الإعلام الضالّ، كالإعلام المرئيّ والمسموع، والصحف والنشريّات والدوريات والكتب والإعلانات والمحاضرات والخطب و..؟ بل وكذلك العمل المسرحي والتمثيلي والتصويري، وكلّ وسائل التعبير والإعلام؟ وسيطال الأمر نشاط المفكّرين والخطباء والتجّار والقصّاصين والشّعراء والممثلين والمصوّرين والرسّامين والمبرمجين والعاملين في مجال الانترنت أو لا؟.. فما هو الموقف من هذا كلّه؟

٥ ـ ما حكم مطالعة كتب الضلال للفرد؟ وما حكم مطالعتها للمجتمع؟

٦ ـ هل يجوز تأليف كتب الضلال؟ وهل يجوز طرح الأفكار الضالّة في المجتمع؟

٧ ـ ما هو حكم نشر الضلال وتوزيعه وترويجه بمختلف الوسائل الإعلاميّة؟ وما هي مسؤوليّة دُور النشر والتوزيع ومحطّات البثّ الفضائي و.. في هذا المجال؟ هل يجوز نشر مقال ضلالي؟ هل يجوز ذلك مع وضع الردّ عليه معه؟ هل يجوز استضافة صاحب فكر ضالّ وغير إسلامي على القنوات الإعلاميّة ليطرح أفكاره أو استضافته في المحافل العلمية أو يجب مقاطعته تماماً بكلّ الأشكال؟ هل الإرجاع الى مصادر ضالّة أثناء تأليف كتاب في ببلوغرافيا أو نحو ذلك مشكلٌ شرعاً؟ وهل تعريف الناس بذلك جائزٌ أو لا؟ هل يصبح النشر والدعاية جائزين لأنّ الآخر سيُظهر فكره على كلّ حال؟

٨ ـ هل يجوز تدريس أو تعليم كتب أو موضوعات الضلال؟ وهل يجوز تدريس الفكر الإلحادي مثلاً مع ردّه أو بدون ردّه؟ وما هو موقف وزارات التربية والتعليم وإدارات المدارس والجامعات من إثارة هذه الأفكار في الكتاب الدراسي؟

٩ ـ هل حرّية الإعلام الفكري والثقافي مكفولة في الإسلام أو مرفوضة تماماً أو أنّ في الأمر تفصيلاً؟ وما هو؟

١٠ـ هل هناك عناوين أوّلية وثانوية تحكم كلّ هذه الموضوعات؟ وما هي أبرز العناوين الثانوية ومبرّراتها؟

١١ـ هل المشكلة مع الفكر الضالّ في أصل وجوده أو فيما إذا خُشي من استلزامه تقويض الانتماء الديني للمجتمع، تماماً كحال الغرب لو خَشِيَ تقويض أصول الديمقراطيّة في المجتمع؟

١٢ـ ما هو الموقف: هل هو حظر دعم الضلال أو حظر السكوت عنه أو حظر السماح له بالوجود مطلقاً؟

١٣ـ ما هي الطروحات الفقهيّة في هذا المجال؟ وماذا تعطينا المقارنة بين الفقه والمشهد الغربي في هذا النوع من الحرّيات؟

إلى غير ذلك من التساؤلات التي تأتي على هذا الصعيد.

ولابد أن أشير إلى أنّ بحثنا يدور فقط في مجال الإعلام الفكري والثقافي، وليس غير ذلك، فنحن لا نتحدّث عن الحرّيات السياسية والدينية والحزبيّة وغير ذلك، وإنما عن حرّية إعلاميّة صرفة مجالها قضايا الفكر على أنواعه، فالموضوعات مختلفة وفي الوقت عينه مرتبطة ارتباطاً وثيقاً.

ما هو الضلال؟

النقطة الأخطر والأكثر أهميّةً في هذا الموضوع كلّه، وهي النقطة التي لم يدرسها الفقهاء هنا غالباً سوى بتعريفات أكثر هلاميةً من العنوان نفسه، وإنّما فرضوها واضحة وانطلقوا مباشرةً لبيان الحكم دون الموضوع، مع بعض الإشارات لبعض الأمثلة من الكتب كالتوراة والإنجيل.. هي: تعريف الضلال وحدوده؟ فما هو الضلال الذي يحرم حفظ كتبه؟ وما هو الضلال الذي يحرم نشره؟ وهكذا.. فهل هو كتب الكفر وأهل الديانات الأخرى؟ أو كتب المذاهب كلّها أو بعضها؟ أو كتب السخرية والهجاء للدين والحقّ كما لاحظنا هذه التوسعة عند بعض؟ أو يشمل كتب السحر والقيافة والشعوذة وغيرها؟ أو هو كلّ ما خالف الحقّ واقعاً كما يظهر من المحقّق النراقي؟[1]، وأيّ حقّ يقصد؟ هل كلّ حقّ في كلّ العلوم أو في خصوص العلوم الدينيّة أو في خصوص العقيدة؟ وماذا لو اختلف المجتهدان بحيث جزم أحدهما ببطلان ما قاله الآخر فيكون له علم بأنّه خالف الحقّ؟ أو.. بل إنّك قد تجد

---

(١) انظر: مستند الشيعة ١٤: ١٥٨.

بعضهم يرى كتب الحقّ ضلالاً إذا أوجبت ضلال الناس كبعض كتب العرفاء. بل قد نجد الشيخ المطهري يستبدل فكرة كتب الضلال بكتب الإضلال[1]. وبعضهم يربط الموضوع بقصد المؤلّف لا بواقع الكتاب وتأثيراته.

وفقاً للمعايير الدينية العامّة هناك أشياء يمكن بشكل سريع إقحامها في مفهوم الضلال، مثل إنكار وجود الله. وهناك وفقاً للمعايير الإسلامية ما يعدّ ضلالاً بوضوح، مثل إنكار التوحيد أو إنكار نبوّة محمد، وهناك ـ وفقاً للمعايير المذهبية ـ ما يعدّ ضلالاً مثل إنكار الإمامة عند الشيعة، وإنكار إسلام وعدالة كبار الصحابة عند أهل السنّة، لكن هذه حالات محدودة وليس لها ضابط واضح.

ثم يوجد هنا سؤال: هل يوجد مقياس حتى نضع من خلاله كتباً في عداد الضلال أو فكرةً في عداد الضلال ونُخرج أخرى؟ وما هو هذا المقياس؟

لو رجعنا إلى الجذر اللغوي ورأينا الضلال مقابلاً للهداية ومرادفاً للتيه والحيرة وانحراف الطريق، فسوف نقع في مشكلة عظيمة، وهي أنّ كلّ فقيه سوف يرى سائر الفقهاء ضالّين، وستُدرج كتبهم في كتب الضلال، وهكذا كلّ فريقٍ كلامي أو فلسفي أو حديثي أو تاريخي أو سياسي أو غير ذلك سيرى الآخرين ضالّين؛ لأنّ المفردة تتحمّل هذا المعنى، فكلّ من أخطأ فقد ضلّ الطريق وفقاً للغة العربيّة.

إنّ هذا المفهوم يساوي سدّ باب الاجتهاد، وهو أمرٌ يقع على خلاف اتفاق الأمّة، ولا يمكن لأحد القبول به، ولا نظنّ أحداً يلتزم بهذا المعنى.

إذن، فما هو الضلال؟

إنّني أعتقد بأنّه يجب حذف هذه الكلمة من بحثنا؛ لأنّها سبب الإيهام، وإذا كانت

(١) مرتضى مطهري، مجموعه آثار (مجموعة الأعمال الكاملة) ٣٠: ٥٦٦.

بعض الأمثلة نجزم بدخولها في المفهوم هنا كإنكار وجود الله مثلاً، فهذا لا يمنحنا معياراً ومقياساً يمكن اتّباعه من الناحية القانونية، لهذا حذفنا هذا العنوان من دراستنا هذه، واستبدلنا الموضوع بعنوان (حريّة الإعلام الفكري والثقافي).

وأعتقد بأنّ هذه المفاهيم، مثل الضلال والبدعة وغيرها، تمّ استغلالها بطريقة هلاميّة غير واضحة من قبل بعض التيارات الدينية والسياسية في التاريخ الإسلامي؛ لتصفية الحساب مع الأقليّات الدينية والمذهبيّة والفكريّة، لاسيما مثل المعتزلة والشيعة والصوفيّة والفلاسفة، الأمر الذي زاد الموضوع ضبابيةً وغموضاً في مفهومه وحدوده عبر التاريخ. وقد رأينا أنّه كيف ألّف الحنابلة وغيرهم الكتب وأصدروا الفتاوى في تحريم كتب علم الكلام بوصفها رمزاً لكتب الضلال، وها هو ابن قدامة المقدسي يؤلّف رسالته المشهورة (تحريم النظر في كتب الكلام)، الأمر الذي أوصل إلى حوادث إحراق كتب الفلسفة علناً، في قضايا مشهورة مشهودة في التاريخ الإسلامي، يعرف بعضها كلّ من اطّلع على تاريخ حياة الإمام الغزالي والفيلسوف ابن رشد وغيرهما.

إنّ تحريم النظر قرار حاسم اتخذه العديد من الفقهاء المسلمين، فلنلاحظ هذا النصّ للبهوتي وهو يقول: «ولا يجوز النظر في كتب أهل الكتاب نصّاً.. ولا النظر في كتب أهل البدع، ولا النظر في الكتب المشتملة على الحقّ والباطل، ولا روايتها؛ لما في ذلك من ضرر إفساد العقائد»[1]. ومن هنا أفتى الشاطبي بتحريم قراءة بعض كتب أبي طالب المكّي؛ لما فيها من شطحات الصوفيّة، وحرّم ابن حجر على غير الراسخين في العلم النظر في هذه الكتب، وهو ما فعله كثيرون منهم بعض المنفتحين اجتهاديّاً

(١) كشاف القناع ١: ٥٢٥ ـ ٥٢٦.

مثل الشيخ محمد رشيد رضا وغيره.

وعليه، فالسبيل الوحيد هنا أمامنا هو أن نذهب مباشرةً إلى الأدلّة، ثمّ بعد ذلك نستخرج حدود الموضوع ودائرته بطريقة أفضل؛ لأنّ عنوان الضلال يغلب في الظنّ أنّه من وضع الفقهاء وابتكارهم، وسوف يتجلّى هذا الموضوع أكثر قريباً فانتظر.

الأدلّة العامة على الموقف من حرية الإعلام الفكري والثقافي

ثمّة أدلّة أساسيّة كانت مرجع الفقه الإسلامي في موضوعه هذا، وعلينا استخراجها وغيرها لمحاولة اكتشاف مديات دائرتها، وهي:

١ . القرآن الكريم أو المستند القرآني

توجد مجموعة من الآيات تحدّث الفقهاء عنها هنا، وهي:

١. ١. آية لهو الحديث، مناقشات في الارتباط بموضوعة الإعلام الفكري

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ**﴾ (لقمان: ٦).

لقد اعتُبرت هذه الآية القرآنيّة أساسيّةً هنا، لا سيما بملاحظة ما ورد في سبب نزولها؛ حيث ذكروا أنّ ابن الحارث سعى للسفر إلى بلاد فارس في عهد النبيّ صلى الله عليه وآله كي يأتي هناك بكتب الأساطير، ثم يروّج لها في بلاد العرب بهدف الوقوف بوجه المدّ الإسلامي والدعوة الإسلاميّة[1].

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة أنها اعتبرت شراء لهو الحديث وكلّ كلام

---

(١) انظر: مجمع البيان ٨: ٧٦.

لهويّ لا فائدة منه حراماً لأجل إضلال الناس، ويستحقّ صاحبُه عليه العذاب، فأيّ كتاب أو نشريّة أو برنامج تلفزيوني يشتمل على ذلك فهو مشمول للآية الكريمة.

لكن لو تأمّلنا الآية الكريمة، وصرفنا النظر عن أسباب النزول؛ لضعفها التاريخي، أو أخذناها بعين الاعتبار، سنجد ما يلي:

أولاً: إنّ الآية الكريمة تحرّم ترويج الضلال ولهو الحديث، ولكنّها لا تحرّم حفظها أو السماح بها مع ردّها علميّاً أو الاستماع إليها أو مطالعتها أو شرائها أو ما شابه ذلك، فالمفهوم الذي تقدّمه الآية الكريمة مفهوم محدّد يمثل حكماً تكليفياً للشخص نفسه، ولا يحدّد موقف الآخرين تجاهه أو تجاه ما يروّج له.

ثانياً: إنّ قيد ﴿**لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللّٰهِ**﴾، يفرض علينا تحديداً آخر؛ لأنّ هناك فرقاً بين الشخص يكتب كتاباً وينشره بقصد إضلال الناس، وآخر لا يكتبه بهذا القصد، بل يكتبه لغرضٍ يراه هو صحيحاً، كأن يجتهد فيرى قضيّةً كلاميّة ما حقاً، ويكون اجتهاده مخطئاً، فمثل هذا الشخص لا يصحّ أن نقول فيه بأنّ غرضه إضلال الناس، وأنه يفعل ذلك ليضلّ عن سبيل الله، فغرضُ الفاعل له تأثير هنا في الحكم عليه بالعذاب، وإلا كان معذوراً، ولمّا رتّبت الآية عليه العذاب المهين لزم الشكّ في شمول دلالة مطلعها على مطلق الإضلال ولو بنحو الاشتباه المعذور فيه، الأمر الذي يفرض علينا الأخذ بالقدر المتيقّن من دلالة الآية وهو: إضلاله الناس حال كونه غير معذور، وإلا شمل الحكم الكثير من الفقهاء والمتكلّمين والأصوليّين والإخباريين والمفسّرين، لاسيّما الذين يختلفون فيما بينهم في قضايا كبرى مؤثرة في الفهم الديني عامّة.

ثالثاً: إنّ قيد ﴿**وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا**﴾ يبيّن لنا قسماً آخر من الصورة، فالضمير في

«ويتّخذها» يرجع الى «سبيل الله»، فيكون المعنى: إنّ من يشتري لهو الحديث يريد إضلال الناس، ويهدف أيضاً وضع (سبيل الله) في موقع الاستهزاء والتحقير... وهذا معناه أنّ السياق عدوانيٌّ، فهو هنا لا يطرح أفكاره في مناخ بحث علميّ، أما من يطرح أفكاره في مناخ بحث علمي بقصد إثبات شيء وإبطال شيء، دون أن يدخل في سياق الاستهزاء والتحقير، فليس داخلاً في دلالة الآية الكريمة.

رابعاً: لو توقّفنا قليلاً عند قيد ﴿**بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾، لنفهم المراد منه، فسوف نجد أنفسنا أمام احتمالين في تفسيره:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد بالعلم ما نفهمه اليوم من الكلمة، والذي يقابله الجهل وعدم العلم، فيكون المعنى هكذا: من الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ الناس وهو لا يعلم ذلك، فيكون جاهلاً بأنّه يُضلّ الناس؛ لأنّ كلمة ﴿**بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾ يرجع الجار والمجرور فيها إلى ﴿**يُضِلَّ**﴾، فيكون المعنى: يضلّ وهو جاهل، أو يُضلّ وهو لا يدري أنّه يُضلّ.

وهذا المعنى يبدو غير منسجم مع القواعد المقرّرة عقليّاً ونقلياً في الثواب والعقاب، فإذا كان هذا الشخص لا يعلم بأنّ ما يشتريه هو ضلال، ولا يعلم أنّه يضلّ الناس بذلك، فكيف يترتّب العذاب في حقّه بلا أيّ قيد؟ والمفروض أنّه جاهل ولا تكليف على الجاهل، ولهذا يمكن فرض استبعاد هذا الاحتمال كما ذكره بعض الفقهاء المعاصرين[1].

الاحتمال الثاني: ما طرحه بعض المعاصرين من أنّ المراد بهذا القيد: من غير وعي، بل عن سفاهة وهوى، فكلّ من يفعل ذلك منطلقاً من قلّة وعيه ومن هواه وسفاهته،

---

(١) يوسف الصانعي، مقاربات في التجديد الفقهي: ٦٨.

فهو الذي يكون مورداً للآية الكريمة[١].

وكأنّ المراد بهذا الاحتمال تفسير عدم العلم بالجهالة التي فسّرت بالسفاهة.

ولعلّ التفسير الأقرب لقوله: ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾، أي بلا بيّنة، فيكون المعنى: إنّ هذا الشخص يضلّ الناس ويُبعدهم عن طريق الله تعالى دون أن يملك فيما يفعله بينةً أو معطى يُثبت ما يراه، فليس المراد من عدم العلم هنا أنّه يُضلّ وهو جاهل بأنّه يُضلّ، حتى نتكلّم عن تكليف الجاهل وعن قبح عقابه، وإنّما المراد أنه يُضل دون أن يكون على علم ومعرفة وبيّنة بالأمر الذي يُضلّ عنه أو إليه.

وهذا التفسير الذي قلناه، وإن التقى في النهاية مع التفسير الثاني الذي طرحه بعض المعاصرين لكنّه يختلف عنه في كيفية التخريج وشرح المسألة.

ويشهد لحصيلة الفهم الجامع بين ما قلناه وما ذكره بعض المعاصرين، استخدامُ هذا التعبير في القرآن عدّة مرات، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ (الانعام: ١١٩)، وقال سبحانه: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُواْ أَوْلاَدَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُواْ مَا رَزَقَهُمُ اللّهُ افْتِرَاء عَلَى اللّهِ قَدْ ضَلُّواْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٠)، وقال سبحانه: ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الأُنثَيَيْنِ نَبِّؤُونِي بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * وَمِنَ الإِبْلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاء إِذْ وَصَّاكُمُ اللّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٣ـ ١٤٤)، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ

(١) المصدر نفسه: ٦٨ ـ ٦٩.

ثَانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيْلِ الله..﴾ (الحج: ٨ ـ ٩؛ وانظر: الحج: ٣، ولقمان: ٢٠)، حيث يتضح بالمقارنة أنّ المراد بالعلم البيّنة والمستند والمعطى الموضوعي، في مقابل الهوى والاستحسانات الذاتية والميول والمصالح.

لكنّ السؤال الأبرز هنا هو أنّ مثل هذا القيد هل هو قيد افتراضي يُطلقه المولى بوصفه مولى تشريعياً أو هو إخبار عن أنّ الذين يضلّون عن سبيل الله لا علم لهم بما يقولون، وهو ما يُنتج أنّ ما يتوهّمونه بيّنةً وعلماً ليس سوى ظنوناً وتخمينات؟

الظاهر من الآية القرآنيّة الإخبار، لكن ليس الإخبار عن كلّ من يختلف مع الدين، وانّما هو إخبار عن وجود أشخاص هذه حالتهم، مع السكوت عن آخرين ممّن يضلّون الناس أيضاً، فلا تكون الآية الكريمة شاملة لحالات كون الضالّ لغيره عالماً مطّلعاً لكنّه قد التبس عليه الأمر في قضيّة ما ـ بصرف النظر عن وجوده خارجاً أو لا ـ، فكلّ ما تقوله الآية هو أنّ هناك بعض الناس ممّن لا دراية له ولا علم لديه بالأمور يضلّ عن طريق الله، وهو لايملك أيّ معطى علمي يفسّر موقفه هذا، أمّا لو فُرض وجود شخص يملك هذه المعطيات ـ ولو كان مخطئاً ـ فإنّ الآية لا تشمله، فأنت لو قلت لزيد: لو ضربت عمراً بتهمة السرقة بلا علمٍ سأعاقبك، فإنّ هذا الكلام لا يشمل حالة ما إذا كانت لدى زيد معطيات علميّة موضوعيّة لإثبات سرقة زيد، غايته التبس الأمر التباساً دقيقاً عليه، كما يحصل مع بعض المفكّرين والمجتهدين والقضاة وغيرهم.

هذا الموضوع يفتح على ظاهرة مهمّة في فهم السياق الذي أتت الآيات القرآنية فيه، فهل احتجاجات العرب كانت في العصر النبوي موضوعيّةً علميّة أو هي أنانيّة وعناد وحقد ومنطلقات هوى؟ بعبارة ثانية: هل يشبه الضلال العربي آنذاك ضلال

المفكّر اليوم في عصر التعقيدات العلميّة والشكوك النوعيّة أو أنّ ذاك الضلال ناتجٌ في الغالب عن هوى النفوس، لا عن طبيعة التباسات القضيّة العلميّة، فيما ضلال اليوم قد تجد فيه الحالتين معاً؟ وهل كان خصوم الأنبياء مفكّرين لهم وجهة نظر أو أنّ مواجهتهم للأنبياء كانت ناتجةً في الغالب عن عناد ومصالح، فيما هم يعلمون الحقّ في نفوسهم، أو يرونه في كتبهم المقدّسة ويكتمونه، كما تشير إلى الحالتين (العلم والكتمان) بعض النصوص القرآنية، وكما هو مقتضى الحال الطبيعي لمن يرى المعجزة أمام عينيه؟ هذا موضوع هام يفتح على فهم الكثير من النصوص القرآنية الواردة في التعنيف على الكافرين، لا نخوض فيه الساعة.

والمتحصّل هو أن قيد ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ يفرض عدم شمول الآية لحالات الضلال والإضلال الناتجين عن طبيعة تعقيدات القضايا العلميّة.

خامساً: ما هو المراد من ﴿سَبِيلِ اللَّهِ﴾ في الآية الكريمة؟

يذكر بعض العلماء أنّ المراد به القرآن الكريم(١)، وبملاحظة أسباب النزول يكون المعنى هو الضلالة التي تواجه القرآن وتقابل طريق الأنبياء(٢).

ولن نعتمد على أسباب النزول؛ لعدم ثبوتها التاريخي، لكن لو راجعنا تعبير (سبيل الله) الوارد في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، سنرى أنّ المراد هو خطّ الدين التوحيدي الذي جاء به الأنبياء، فكلّ حرفٍ عن هذا الخطّ هو إضلالٌ عن سبيل الله.

لكن السؤال هنا يظهر: هل المراد صرف الناس عن الدين الحقّ عبر توجيههم للوثنية في مقابل التوحيد، فيقال: صرفناهم عن الإسلام، أو أنّه يشمل حالات

(١) انظر: الطباطبائي، الميزان ١٦: ٢٠٨.

(٢) مقاربات في التجديد الفقهي: ٦٨.

الصرف الجزئي، كأن تضلّه عن الالتزام بحكم شرعي خاصّ ورد في الإسلام؟ فهل الآية تشمل الحالة الثانية أو لا؟ بعبارة أخرى: هل سبيل الله كلٌّ لا يتجزأ أو لا؟ هل سبيل الله خطّ ولوازمه كلّ تلك المجموعة من التكاليف و.. أو هو نفس مجموع العقائد والتكاليف وغيرها من الأمور؟

لو لاحظنا أسباب النزول أو السياقات التاريخية التي جاءت فيها مثل هذه النصوص، لكان يفترض الاقتصار على المعنى الأضيق؛ لأنّ هذه هي ظاهرة الصدّ والإضلال التي كانت آنذاك، بل إنّ السياق القرآني نفسه يساعد هنا على هذا الافتراض؛ فإنّ الآية اللاحقة فوراً والتي تكمل الحديث عن هذا الموضوع تقول: ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنكَرَ يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِالَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَلِكُمُ النَّارُ وَعَدَهَا اللهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ**﴾(لقمان: ٧)، حيث قد يُستوحي من هذا الترتيب أنّ الحديث مع ظاهرة شخص لا يؤمن بالقرآن ولا يستمع لتلاوته، ويريد صرف الناس عن أساس المشروع النبوي التوحيدي.

ومع ذلك قد يقال: لا مانع من القول بإطلاق النصّ؛ ليكون الصدّ الكلّي عن سبيل الله أبرز مصاديقه وأجلاها.

سادساً: ورد في الآية الكريمة تعبير شراء لهو الحديث، إلا أنّه لا يبعد التعميم لمطلق الحصول على لهو الحديث بغاية الإضلال ولو لم يكن بمعنى الشراء والبيع، بل لا يبعد أن يكون الشراء بمعنى عام وأبرز مصاديقه الشراء المالي، ويعني مقابلة شيئين بمعاوضة، بحيث يعني الحصول على الشيء، ونكتة الغاية في الآية تسمح لوحدها بالتعميم.

ونتيجة الكلام حول هذه الآية الكريمة أنّها تُصدر حكماً تحريمياً عقابياً أخروياً بحقّ كلّ شخص يسعى لتوظيف أيّ حديث لهوي وعبثي وباطل في صراط إضلال الناس ـ عن هوى وأمثاله ـ عن سبيل الله واتخاذ هذه السبيل هزواً. وأما ما هو أوسع من ذلك، فلا تشمله الآية حسب الظاهر.

وعليه، فلا معنى لإقحام هذه الآية في بحث حكم كتب الضلال، من حيث الحفظ أو نحو ذلك بصرف النظر عن قصد الإضلال، كما لا علاقة لها بحظر حرّية الإعلام الفكري والثقافي، لأنّها تتحدّث عن الفاعل لا عن موقفنا تجاهه.

١ ـ ٢. آية اجتناب قول الزور، مناقشة فرضية الصلة بالإعلام الثقافي

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠)، حيث فُهم منها تحريم كتب الضلال[1].

إلا أنّ الاستدلال بهذه الآية الكريمة يواجه مشاكل:

المشكلة الأولى: إنّ ظاهر اجتناب قول الزور هو عدم تقوّله، فأنت تقول: اجتنب شهادة الزور، واجتنب قول الكذب، واجتنب الخيانة، واجتنب الكلام الهزل.. ويفهم منه أنّني أطلب منك عدم قيامك به، لا عدم استماعه أو عدم رؤيته أو عدم نقله للآخرين أو منع الآخرين من قوله وما شابه ذلك، فهذا هو المقدار المتيقّن من دلالة هذا النصّ. ولا يفهم العرف من اجتناب قول الزور حرمةَ سماع شهادة الزور في المحكمة، فهذا المعنى يحوي قدراً من التكلّف؛ لأنّ اجتناب كلّ شيء بحسبه، والعرف يفهم من اجتناب قول الزور تركه.

---

(١) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٢٢: ٥٧.

ولهذا ذكر بعض المفسّرين أنّ المراد من قول الزور هنا هو تلبية أهل الجاهلية والتي تعدّ شركاً، حيث كانوا يقولون: لبيك لا شريك لك إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك(١).

المشكلة الثانية: إنّ سياق الآيات الكريمة هنا يساعد على ما افترضناه من تفسير لها، فالآية تقع في سياق آيات الحج، ولو لاحظناها بأكملها ثم لاحظنا الآية اللاحقة لها المرتبطة ـ إعرابياً ـ بها سنجد ما يلي:

قال تعالى: ﴿**ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللهِّ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ عِندَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ * حُنَفَاء للهِّ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَن يُشْرِكْ بِاللهِّ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاء فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ**﴾ (الحج: ٣٠ ـ ٣١).

وهذا يعني أنّ الآية تأمر ـ في سياق سلسلة من آيات الحج ـ باجتناب الأوثان وقول الزور، والعرب كانت تلطّخ دم الذبيحة بالأوثان، وتُطلق التلبية الشركيّة وغيرها، ولهذا لاحظنا أنّ الآية اللاحقة قالت: ﴿**حُنَفَاء للهِّ**﴾، نصباً على الحال، أي اجتنبوا الأوثان وقول الزور حال كونكم حنفاء لله غير مشركين به، وهذا يعطي أنّ المراد هو شيء متصل بالشرك، فيتعزّز احتمال أنّ المراد بهذه الآية النهي عن الظواهر الشركيّة في الحج، وإصلاحّ الحج دينياً.

وبناءً عليه، فإذا أراد المفسّر أو الفقيه تخطّي هذا السياق، ليأخذ كلمة: (قول الزور) لوحدها بوصفها قاعدة عامة والحجّ أحد مصاديقها، إذا أمكنه ذلك لم يمكنه إلا أن يجعل النهي عن ارتكاب قول الزور مثل الغناء أو الكذب أو الشهادة الباطلة

(١) راجع: الطبرسي، جوامع الجامع ٢: ٥٥٨؛ ومجمع البيان ٧: ١٤٨.

أو الفكر الضالّ أو القول الضالّ الباطل.. أما توسعة المورد لحالة ما إذا لم يكن الشخص هو قائل الزور، فهذه تعدية مبالغٌ بها لا يمكن من النصّ أخذها ضمن هذا الترتيب، فالآية تنهى عن قول الزور وقول الضلال، أمّا قراءته وحفظه وعدم منعه وغير ذلك فهذا ليس بقول، كما أنّ من يقول الزور بظنّ أنّه الحقّ لا يكون مشمولاً لهذا النصّ على مستوى المؤاخذة وتحمّل المسؤوليّة؛ لأنّ المفروض أنّه يراه حقّاً، فلا يرى أنّ الآية تخاطبه أساساً، بل يكون معذوراً حينئذٍ شرط عدم التقصير.

فغاية ما تفيد الآية ـ لو عمّمناها ـ حرمة قول الضلال، بأن يقول الشخص الضلالَ، ويتبنّاه ويدعو إليه، أما نشر ما قاله الآخر من ضلال أو نقله أو حفظه في كتب أو السماح للآخر أن يقول، فهذه كلّها لا علاقة للآية بها إطلاقاً.

المشكلة الثالثة: لو أخذنا بالتفسير الإطلاقي المدّعى للآية الكريمة، لزم الإفتاء بما لا يقبل به المستدلّ نفسه، فإطلاق الاجتناب يستدعي حرمة سماع الضلال والكذب وشهادة الزور، وحتى الحوار مع الكافرين والضالّين وأمثالهم، بل عندما يفسَّر الزور بمطلق الباطل ـ كما أُريد ـ يلزم أنّ ما يراه المفسّر أو الفقيه باطلاً عند مفسّرٍ أو فقيه آخر، أن يتجنّبه تماماً، وهل يلتزم أحدٌ بمثل ذلك؟!

فالإنصاف أنّ هذه الآية القرآنيّة لا علاقة لها بموضع بحثنا، إلا بالمقدار الذي أشرنا إليه، وهو حرمة أن يقول الإنسان الضلال ويختاره ويسير معه ويدافع عنه ويقوم بتقويته، وهذه الحرمة لا تنجّز فيها إلا بعد فرض علمه بكونه ضلالاً، لا مطلقاً، وهذا المقدار من واضحات الشرع، ولا يحتاج للاستدلال عليه إلى آيةٍ بعينها، وأمّا موقف الآخرين من الضلال ونشره، فهو ما لا علاقة للآية الكريمة به.

١. ٣. آية افتراء الكذب على الله، مطالعة نقديّة في محاولة المحقّق النجفي

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿**انظُرْ كَيفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الكَذِبَ وَكَفَى بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا**﴾ (النساء: **٥٠**).

استند المحقّق النجفي إلى هذه الآية الكريمة هنا[١]، ويفترض على هذا المنوال أن تندرج سائر الآيات المتصلة بالافتراء على الله تعالى في موضوع بحثنا.

لكنّ محاولة المحقّق النجفي هنا غير واضحة أبداً؛ فالآية أجنبية تماماً عن موضوع بحثنا، فهي ناظرة الى الكذب على الله والتقوّل عليه وإضلال الناس بذلك، وأيّ ربط بين هذا وبين الأبعاد القانونية لظاهرة الإعلام الفكري والثقافي أو كتب الضلال؟! فغاية ما تفيده هو حرمة الكذب على الله سبحانه، وادّعاء أشياء لم يقلها تعالى، وإضلال الآخرين عبر اختلاق أمور تُنسب إلى الله كذباً وزوراً وافتراءً، وهذا واضح جلّي بلا حاجة لاثباته بمثل هذه الآية الكريمة، وأين هذا من منح التيارات الفكريّة الدينية حقّها في الاجتهاد والإعراب عنه، وتداول الوسائل الإعلاميّة لهذا الأمر وغير ذلك؟

١. ٤. آية تدوين الكتب المختَلَقة على الله، نقد الاستدلال وتفنيد المقاربة

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿**فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ**﴾ (البقرة: **٧٩**).

استند الشيخ النجفي هنا أيضاً إلى هذه الآية الكريمة[٢] دون بيان واضح.

---

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٥٧.

(٢) المصدر نفسه ٢٢: ٥٦.

فغاية ما تفيده هذه الآية هو حرمة أن يكتب الإنسان ما هو كذب على الله، فتفيد في حرمة نسبة شيء إليه تعالى كذباً وافتراءً، ليأخذ مقابل ذلك المال، كما أنّ الآية تشير إلى أنّ هؤلاء يعرفون كذبهم على الله وأنّهم كانوا يفعلون ذلك مقابل ثمنٍ قليل، فلا تشمل المخطئ أو نحوه ممّن قد ينسب شيئاً إلى الله تعالى وهو لا يعلم ذلك، ويكون معذوراً في اجتهاده الكلامي أو الفقهي أو الفلسفي، وهذا واضح.

١. ٥. آية النهي عن التعاون على الإثم، وقفة تحليليّة وتقويميّة

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحِلُّواْ شَعَائِرَ اللّهِ وَلاَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلاَ الْهَدْيَ وَلاَ الْقَلآئِدَ وَلا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾ (المائدة: ٢).

هذه الآية قد تشكّل دليلاً على مثل حرمة التعاون أو الإعانة على طباعة كتب أو نشريّات الضلال، وكذلك توزيعها ونشرها وبثها في وسائل الإعلام، وكذلك شراءها أو الدعاية لها وتعريف الناس بها وغير ذلك مما يعدّ إعانةً لهذه الإصدارات والأفكار على الحضور والقوّة ونحو ذلك، فيكون ذلك كلّه محرّماً[١].

ولا نريد هنا الدخول في بحث ما عَبّر عنه بعضهم بقاعدة «حرمة الإعانة على الإثم»، والتي رفضها جملة من العلماء، لكن ما نريد التأكيد عليه هو الجانب الصغروي والمصداقي للموضوع من جهة، ومساحات دلالة الآية من جهة ثانية:

١ ـ أما مساحات الدلالة، فغاية ما تدلّ عليه هو حرمة الإعانة، لكنّها لا تدلّ على

---

(١) راجع: مفتاح الكرامة ١٢: ٢٠٧.

لزوم الوقوف قهراً وقسراً وبالقوّة في وجه انتشار أفكار الضلال، بمعنى هي لا تدلّ على أيّ حكم بشأن مصادرة أو إغلاق مراكز أو كتب الضلال ونشريّاته وإعلامه؛ لأن عدم المصادرة ليس إعانة عرفاً؛ لأنّ الإعانة مفهوم إيجابي.

كما وليس في الآية أيّ بيان لجرم يعاقب عليه صاحبه، فلا يمكن بها إثبات مشروعيّة الحدّ من الحريات عندما يقوم الآخر بترويج وإنتاج الضلال، غايته تطالب بعدم مساعدته، وهذا مفهوم مختلف عن مفهوم عدم الوقوف بوجهه.

بل حتى الردّ العلمي والسلمي عليه لا علاقة للآية الكريمة به إلا بعد إثبات أنه برّ وتقوى فيثبت لزومه بالآية.

٢ ـ وأما البعد الصغروي في الآية الكريمة، فيمكن القول فيه: إنّ ظاهرة انتشار الأفكار الضالّة والمنحرفة أو نشرها لم تعد له صورة واحدة، بل له على أرض الواقع صور وحالات كثيرة أشير الى بعضها، وسوف تتضح فكرتنا هذه في نهاية هذا البحث إن شاء الله تعالى.

الصورة الأولى: أن يكون نشر أو توزيع أو شراء أو.. يوجب واقعاً ضعف الإيمان وتراجع الحالة الإيمانية، ومن الواضح هنا هو الحرمة.

الصورة الثانية: أن يكون ذلك موجباً لها، لكنّه واقعٌ على أيّة حال، سواء صدر منّي أم صدر من غيري، ونختار النشر معتمدين طريقةً تخفّف من نشره الموجب للضعف تماماً، بمعنى أنّ هنا حالتين: حالة نشر الغير له، وفيها درجة من الإضعاف للدين، وحالة نشري له بطريقة خاصّة توجب درجةً أضعف من الإضعاف للدين، وفي هذه الحال لا يحرز ـ عقلائياً ـ وجود حرمة فعليّة، إن لم نحرز حُسنه وندّعي ضرورته. فهذا تماماً كأن نقوم بتأسيس نوادٍ رياضية نعلم بأنّه سيقع فيها الحرام

وتوجب بعض الحرام، لكنّنا نقوم بذلك للحيلولة دون ذهاب الشباب ناحية الإدمان على المخدّرات، فلا يكون فعلي هذا حراماً، بل قد يكون واجباً.

إنّ السياسات الثقافيّة على مستوى الدول أو المجتمعات تلاحظ هذا الأمر بالضرورة؛ لأنّ غياب الفكر الآخر ـ ولو كان ضالاً ـ غياباً تاماً، مع علمي بعدم قدرتي على تغييبه، قد تكون له انعكاسات سلبية أعظم أحياناً، وسيأتي بعون الله مزيد توضيح.

والفقهاء يقبلون بمبدأ التمييز بين الصور والحالات بالطريقة التي أقولها هنا؛ لأنّهم ومنذ العصر الأوّل يقبلون أن نذكر شبهات الخصم ثم نجيب عليها، مع أنّ ذلك نشرٌ لها شئنا أم أبينا، ولكنّهم لمّا أردفوها بالنقد اعتبروا أنّ هذا النشر لا يصدق عليه عنوان الإعانة على الإثم، ومن ثمّ فليس كلّ نشر أو توزيع أو ترخيص هو حرام، إنّما الخلاف يصبح مصداقياً تابعاً لطبيعة رؤية الفقيه لمصالح الواقع وتوازناته.

والحاصل: إنّ الآية غاية ما تفيد هو إثبات حرمة بعض الموارد في الجملة. علماً أنّ الآية واردة في الإثم والعدوان، فلا يكون لها ظهور في حالات الاختلاف الاجتهاديّ حتى في القضايا الفلسفيّة والكلامية، عندما لا ينطلق هذا الاختلاف من بُعد ذاتي وأناني وعدواني، فلو صنّف بعضهم كتاباً فلسفياً وبحث بطريقة علميّة صرفة مسألة وحدة الوجود، فحتى لو كانت النتيجة خاطئة من وجهة نظرنا، لا يُفهم من الآية حرمة طبع كتابه؛ لعدم إحراز عنوان الإثم والعدوان في فعله حتى يكون فعلنا إعانة على الإثم والعدوان، فمفهوم الإثم والعدوان مغايرٌ عرفاً لمفهوم الحقّ والخطأ والصواب والباطل وغير ذلك فليلاحظ.

ونتيجة البحث في المستند القرآني، أنّ القرآن الكريم لا يتعرّض لهذا الموضوع

إطلاقاً، ولا يتحدّث عن الأبعاد القانونيّة في التعامل مع ظاهرة الإعلام الفكري والثقافي، وأنّ الآيات القرآنية التي استند إليها بعض الفقهاء هنا، ذات دلالات بعيدة، فليس في النص القرآني أيّ بلورة قانونيّة واضحة تحكي مباشرةً أو بطريقة شبه مباشرة عن قضيّة الحريات الفكريّة والثقافيّة، كلّ ما يعالجه النصّ القرآني هو:

أ ـ تحريم أن يُنتج الانسان الضلال والباطل وهو ملتفت له، أو يدافع عن الباطل بلا بيّنة، وكلّ نشاط ينطلق فيه الإنسان بغاية دعم الضلال والانحراف عالماً به فهو غير شرعي ومنبوذ قرآنياً.

ب ـ إنّ الإطار القرآني لموضوع الضلال يصعب تعميمه لظاهرة الاختلاف في الاجتهادات الكلاميّة بين المسلمين، فضلاً عن الاجتهادات التفسيرية والحديثية والفقهيّة إذا لم يكن الأمر عدوانياً ويكون الإنسان فيه عالماً بالباطل ومعانداً، ففي هذه الحال يحرم عليه ذلك.

ج ـ إنّ القرآن لا يعطينا أيّ وظيفة تجاه الفكر الضالّ عدا السعي لإبطاله وهداية الناس إلى الحقّ، وعدم إعانة صاحب هذا الفكر إذا كان عدوانيّاً في مقولاته، مع علمك بكونه ضالاً، وكون إعانتك له إعانةً موجبةً بالفعل لتقويته. أمّا منعه أو إغلاق مراكزه أو مصادرة أعماله، فهذا ما يصعب جداً أخذه من السياق القرآني هنا، فأين نصّ القرآن على مصادرة الأعمال الفكرية الضالّة أو إغلاق المراكز الفكرية الضالّة بالقوّة أو حرق كتب الضلال وإتلافها، أو منع التيارات الضالّة من أن تتحرّك في المجتمع لتُبدي وجهة نظرها؟ كلّ ما قاله هو أنّه توجّه للضالّين أنفسهم والمعاندين والمفترين والمكذّبين والمتقوّلين على الله، وطلب منهم أن يكفّوا عن مسيرتهم هذه، وإلا فإنّ في الآخرة عذاباً سوف ينتظرهم، عندما لا يكونون معذورين، فالقرآن

أعطى المؤشر العام، وهو الحذر من الضلال، أمّا التفاصيل القانونيّة فلم يشر إليها إطلاقاً.

هذا، وسوف نشير لاحقاً لفكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وارتباطها بما نحن فيه، وسيظهر ـ بعون الله ـ أنّ أمر القرآن والدين والعقل بهذه الفريضة لا يثبت النتائج التي طرحها أنصار الحظر أو التحفّظ الإعلامي للفكر الضالّ.

٢. السنّة الشريفة، أو المستند الحديثي

وعلى غرار الاستناد لنصوص الكتاب الكريم، قام بعض الفقهاء بالاستناد إلى نصوص السنّة الشريفة، وهنا تُذكر مجموعة من الروايات التي لابد لنا من رصدها والتأمّل فيها، وأبرزها:

الرواية الأولى: خبر عبد الملك بن أعين، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي قد ابتليت بهذا العلم، فأريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع، ورأيت الطالع الشرّ، جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة، فقال لي: «تقضي؟»، قلت: نعم، قال: «أحرق كتبك»[١]، وفي دعوات الراوندي أنّ الإمام سأله: «إليك حاجة تُقضى؟»[٢].

والاستدلال بهذه الرواية يقوم على افتراض أنّها دالّة على حرمة حفظ كتب الضلال ولزوم إحراقها وإتلافها، فيُفهم منه بالأولويّة حرمة كلّ أشكال الدعم لها والإبقاء، وحيث لا فرق بين كتب علم التنجيم وغيرها، فيُلتزم بالحكم في كلّ أنواع كتب وإصدارات ونشريات وبرامج الضلال كيفما كانت.

---

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٦٧.

(٢) الدعوات (سلوة الحزين): ١١٢.

إلا أنّ الاستدلال بهذه الرواية يواجه جملة مشاكل، أبرزها:

أولاً: قد يقال ـ كما احتمله الشيخ الأنصاري ـ بأنّ الأمر بإحراق الكتب لم يكن بنحو الحكم الإلهي المولوي بقدر ما كان إرشاداً لمعالجة المشكلة التي يواجهه عبد الملك بن أعين نفسه الذي وصف نفسه بأنه قد ابتلى بهذا العلم؛ فالأمر بالإحراق هدفه تخليصه من هذا الإبتلاء والمرض بشكل تامّ لا غير، لا أنّه حكم شرعي قائم بنفسه مطلقاً في هذا المجال(١).

وهذا الفهم للرواية ليس بالبعيد، غايته أنّ تساؤلاً يبقى هنا، وهو لماذا أمره الإمام بإتلاف كتبه، وفي ذلك إتلافٌ لماله، مع أنّه كان بالإمكان أن يأمره ببيعها ولو لمن يثق بأنها لا تضرّه، فالعدول عن حالة حفظ المال إلى حالة إتلافه، يشي بأنّ القضية ليست لمجرّد تخليصه من المشكلة، إذ ذلك يتحقّق ببيع الكتب، فلو لم يكن في أصل وجودها مشكلة لما أمره بالإتلاف. فهذا المقدار لوحده غير كافٍ في ترجيح افتراض الإرشاديّة، ما لم نقل بأنّ أمره بالإحراق نوعٌ من البعد التربوي والنفسي المساعد على الإحساس الذاتي بالخلاص وقطع الارتباط وإحساس التطهّر من هذه الكتب، كما ليس بالبعيد.

ثانياً: ما ذكره الشيخ الأنصاري أيضاً، من أنّ في الرواية استفصالاً، بين حالة القضاء على أساس هذه الكتب وعدمها، فإنّه لما سأله الإمام عن أنّه يقضي أو لا، فأجابه بالإيجاب، حكم بإحراق الكتب. وهذا معناه أنّ الحكم بالإحراق ليس دائميّاً، فعلى تقدير عدم القضاء كان الاحتفاظ بهذه الكتب جائزاً، فلا تُثبت الرواية

---

(١) الأنصاري، المكاسب ١: ٢٣٤؛ وانظر: مصطفى الخميني، مستند تحرير الوسيلة ١: ٤١٢؛ ومرتضى مطهري، مجموعه آثار ٣٠: ٥٧١.

حكماً كلّياً بحرمة حفظ كتب الضلال[١].

وهذه الملاحظة جديرة، فإنّ كتب الضلال لا مانع من وجودها وبقائها في حدّ نفسه ما لم يترتب عليها الأثر الفاسد منها، فلو كان في وجودها ونشرها وتداولها ترتيب الأثر الفاسد منها، وهو الإضلال، كان ذلك حراماً، لا مطلقاً. وإلا فلو كان يجب حرقها مطلقاً لما كان هناك داعٍ للسؤال من طرف الإمام.

ثالثاً: إنّ سند هذه الرواية فيه محمد بن علي ماجيلويه (ابن الأخ)، ولم تثبت وثاقته عندنا، كما أنّ فيه محمد بن خالد البرقي ولم تثبت وثاقته عندنا أيضاً[٢]، فلم يصحّ سند هذه الرواية التي تفرّد الشيخ الصدوق بنقلها، وفاقاً للسيد الخوئي.

الرواية الثانية: صحيحة أبي عبيدة الحذاء، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من علّم باب هدى فله مثل أجر من عمل به ولا ينقص أولئك من أجورهم شيئاً، ومن علّم باب ضلال، كان عليه مثل أوزار من عمل به، ولا ينقص أولئك من أوزارهم شيئاً»[٣].

وقد روي هذا الخبر بعينه ـ مع اختلافٍ يسير ـ عن الإمام نفسه بطريق محمد بن مسلم في محاسن البرقي[٤]. وقد استدلّ بهذا الخبر المحقّق النراقي[٥]، على موضوع كتب الضلال.

لكن قد يناقش الحديث من جهات:

أولاً: إنّ غايته حرمة تعليم الضلال، لكنّه لا يفيد مصادرة كتب الضلال أو منع

(١) المكاسب ١: ٢٣٤؛ وانظر: مصباح الفقاهة ١: ٤٠٥؛ ومباني منهاج الصالحين ٧: ٢٩٠.

(٢) انظر: حيدر حب الله، إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٤: ١٥٢ ـ ١٥٩.

(٣) الكافي ١: ٣٥؛ وتحف العقول: ٢٩٧.

(٤) المحاسن ١: ٢٧.

(٥) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.

أصحابها من أن تكون لهم حريّتهم في القول، كما لا تفيد حرمة حفظ كتب الضلال ونحو ذلك.

ثانياً: إنّ المفهوم من هذا الحديث هو تعليم السلوك إلى الضلال والهدى كما أفاده بعض محشّي الكافي[١]، فتختصّ بحالة ذلك الذي يضلّ الناس بفتح باب ضلال لهم، لا الذي يضلّ في قضيّة معينة، فالإضلال على نوعين: جزئي موردي، وهذا لا تحكي عنه الرواية، وكلّي مفتاحي، وهو الذي تتكلّم عنه الرواية، بحيث يكون الإضلال باباً لسلسلة ضلالات، فإنّ الثاني هو المنهيّ عنه، فتكون كحال تأسيس اتجاه ضلالي وتعليمه، ليجرّ إلى سلسلةٍ من الانحرافات.

وعليه، فالمستفاد من هذه الرواية حرمة أن يعلّم الإنسان الضلال، فيضلّ الناس عن الحقّ، ولابد من فرض عدم خصوصيّة في التعليم، بحيث يكون المعنى أنّه من أوصل باب الضلال إلى الناس بحيث عملوا به وهو يعلم أنّه ضلال حرُم عليه ذلك، نعم لو لم يكن يعلم كان معذوراً، كما هي الحال في اختلافات المجتهدين في العلوم الإسلامية.

كما ومنه يُعلم أنّ التعليم أو الإيصال غير المفضي إلى فتح باب ضلال الآخرين كالتعليم بهدف المعرفة أو للنقد، مع عدم وجود خطورة في البين، ليس فيه أيّ مشكلة.

الرواية الثالثة: مرسلة الحراني، عن الصادق عليه السلام، وهي الرواية الطويلة التي صدّر بها الشيخ الأنصاري كتاب المكاسب، حيث جاء فيها النصّ التالي ـ في جملة المحرّمات في التجارات ـ: «.. وكلّ منهي عنه مما يتقرّب به لغير الله أو يقوى به الكفر

(١) محمد بن حيدر النائيني، الحاشية على أصول الكافي: ١٠٩.

والشرك من جميع وجوه المعاصي أو باب من الأبواب يقوى فيه باب من أبواب الضلالة، أو بابٌ من أبواب الباطل، أو باب يوهن به الحقّ، فهو حرام محرّم، حرام بيعه وشراؤه وإمساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلّب فيه، إلا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك»[١].

حيث استدلّ به بعض الفقهاء[٢]، واعتبره الشيخ المطهري مفيداً لنفس دليل العقل بقلع مادة الفساد، لا أنه يشتمل على فكرة إضافيّة[٣].

ويمكن النقاش هنا:

اولاً: إنّ الرواية مرسلة، بل لا سند لها أساساً، وكلّ وجوه تقويتها تمّت مناقشتها عند متأخّري المتأخرين فلا نطيل، فلا يعتدّ بها لوحدها.

قال المحقّق الإيرواني: «هذه الرواية مخدوشة بالإرسال، وعدم اعتناء أصحاب الجوامع بنقلها، مع بُعد عدم اطّلاعهم عليها، مع ما هي عليه في متنها من القلق والاضطراب، وقد أشبهت في التشقيق والتقسيم كتب المصنّفين، فالاعتماد عليها ـ ما لم يعتضد بمعاضد خارجي ـ مشكل»[٤].

ثانياً: إنّ الرواية تجيز ذلك كلّه عند الضرورة، وفكرة الضرورة في الحياة الثقافية والفكريّة العامة يختلف تطبيقها عن فكرة الضرورة في الحياة الفردية، ومن ثم يحتاج الأمر لحساب المصالح والمفاسد العامّة على هذا الصعيد، وهو ما سوف نتعرّض له

---

(١) تحف العقول: ٣٣٣.

(٢) راجع: مفتاح الكرامة ١٢: ٢٠٦؛ ومستند الشيعة ١٤: ١٥٧؛ وجواهر الكلام ٢٢: ٥٦؛ والأنصاري، المكاسب: ٢٩.

(٣) مجموعه آثار ٣٠: ٥٧٢.

(٤) الإيرواني، حاشية المكاسب ١: ١٧.

لاحقاً بعون الله تعالى.

ومن هنا، قَبِل المحقّق النراقي بهذه الكتب عندما يُحتاج إليها لغرض رفع المستوى العلمي وتحصيل البحث والمناظرة وامتلاك البصيرة بالاطلاع على الآراء والمذاهب وغير ذلك[١]، مما يعدّ عندهم مصداقاً لمصلحة مجوّزة، فلو استطعنا بيان مصاديق أخرى لمصالح مجوّزة كان حكمها حكم هذه الموارد التي عيّنها الفقهاء.

فالمحقّق النجفي جعل استثناء حالة نقض هذه الكتب مشروعاً، انطلاقاً من أنّ نقضها إتلافٌ لها كلّها، والذي هو أولى من إتلاف واحدٍ منها[٢]. إنّ هذا الفهم (المصلحي) من صاحب الجواهر صحيح تماماً، غايته أنّه لابد لنا في عصرنا هذا من اكتشاف الطرق التي تصلح أن تكون ـ ولو كانت في ظاهرها ترخيصاً بنشر الضلال ـ أفْعَلَ في الحدّ منه، وهذه الطرق لا نصّ على اختصاصها بالنقض، بل هي اجتهادات بشريّة قد تتغيّر تبعاً لتغيّر الزمان والمكان والظرف والحال.

الرواية الرابعة: ما نقله العلامة الحلّي، حيث قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وآله يوماً من داره، فوجد في يد عمر صحيفة، فقال: «ما هي؟» فقال: من التوراة. فغضب عليه ورماها من يده، وقال: «لو كان موسى أو عيسى حيّين لما وسعهما إلا اتّباعي»[٣].

وقد نقل العلامة الحلّي الروايةَ نفسها في كتابٍ آخر له، ذاكراً أنّ الذي خرج هو علي عليه السلام[٤]. وهذه الرواية موجود ذيلها الذي هو قول النبي في الآخر، في كتاب تفسير القرآن العظيم لابن كثير، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، بلا أيّ إشارة

(١) انظر: مستند الشيعة ١٤: ١٥٨.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ٥٧.

(٣) تذكرة الفقهاء ٩: ٣٩٠؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٨٢.

(٤) نهاية الإحكام ٢: ٤٧١.

للأمر بالإلقاء[١]، كما عثرنا على هذه الرواية عند أبي طالب المكّي (٣٨٦هـ) في قوت القلوب[٢] منقولةً بنفس طريقة نقل ابن كثير لها.

ولكن بالتفتيش عن أصل هذا الخبر، يظهر وجوده في مصادر الفقه السنّي أيضاً، فقد نقله النووي في المجموع وغيره، وأضافوا كلمات أخرى للرسول يخاطب بها عمر بن الخطاب، من مثل قوله له: «أفي شكّ أنت يا ابن الخطاب؟» أو قوله: «أمتهوّكون أنتم؟»، أو قوله: «ألم آتَ بها بيضاء نقيّة؟»[٣].

وقد خرّج علماء الحديث من أهل السنّة هذا الخبر الذي نقلوا وجوده في مصادر الحديث عندهم كمسند أحمد، وسنن الدارمي، والسنّة لابن أبي عاصم، وذمّ الكلام للهروي، والمنتقى للضياء المقدسي[٤].

وللحديث أكثر من طريق وكلّها محلّ نظرٍ سنديّ، وقد حقّقها ابن حجر في فتح الباري، والألباني في إرواء الغليل[٥]، وهي مختلفة في تفاصيل القصّة، وفي اسم الشخص الذي نهره النبيّ أو عاتبه ونحو ذلك.

وتقريب الاستدلال بهذا الحديث أنّ الرسول أمر بإلقاء هذه الكتب، وذلك لأجل

---

(١) راجع: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ١: ٣٨٦، و٣: ١٠٥؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٣: ٣٥٥.

(٢) أبو طالب المكّي، قوت القلوب ٢: ١٣٩.

(٣) انظر: المجموع ١٥: ٣٢٨؛ وابن قدامة، المغني ٦: ٢٤٠؛ والبهوتي، كشاف القناع ١: ٥٢٥، و ٤: ٣٠٠.

(٤) راجع: المسند ٣: ٣٨٧؛ وسنن الدارمي ١: ١١٥؛ وابن أبي عاصم، السنّة ٥: ٢؛ وابن عبد البر، جامع بيان العلم ٢: ٤٢؛ والهروي، ذمّ الكلام ٤: ٦٧؛ والضياء المقدسي، المنتقى ٢: ٣٣ وغيرها من المصادر.

(٥) فتح الباري ١٣: ٤٣٨؛ وإرواء الغليل ٦: ٣٤ ـ ٣٨.

خصوصيّة الإضلال، فيكون حفظها حراماً، وإلقاؤها وطرحها واجباً.

وقد تناقش الرواية:

أولاً: بعدم وجودها أساساً عند الشيعة الإماميّة، فلا سند لها، ولم تظهر إلا في كلمات العلامة الحلي (٧٢٥هـ) في الكتب الفقهيّة، وهذا ما يؤكّد أنّ مصادرها وطرقها سنيّةٌ بامتياز.

وإذا رجعنا إلى أسانيدها السنّية، رأينا أنّها تحوي ضعافاً أو من الذين طُعن فيهم وغُمزوا بطريقةٍ أو بأخرى، مثل مجالد، وعبد الرحمن بن إسحاق الواسطي، والقاسم بن محمد الأسدي. كما ورد الحديث في عدد من المصادر منقطعاً أو معضلاً. ودعوى تعاضد طرقه التي تقارب الأربعة غير نافعة، بعد الاختلاف في المتن، كيف وبعض الروايات تحكي القصّة عن حفصة، ولا علاقة لعمر بها، فهي حادثةٌ أخرى، فلا يكون الحديث المرويّ حول قصة حفصة ممّا يعتضد به الحديث المرويّ عن قصة عمر بن الخطاب؛ لبُعد احتمال وحدة القصّة وحصول سهو واشتباه في الاسم إلى هذا الحدّ. فإثبات هذا الحديث سنديّاً مشكلٌ.

ثانياً: إنّ كلّ سياقات هذا الحديث بصيغه المتعدّدة توحي بخوف النبيﷺ من ضلالهم بعد مجيء هذه الكتب إليهم، وهم حديثو عهد بالإسلام، فيكون المورد خاصّاً بحالة خوف تحقّق الضلال من وجود هذه الكتب بين أظهرهم، بل قد يكون حكماً ولائيّاً.

ثالثاً: إنّ بعض الروايات الناقلة لهذه القصّة، غاية ما فيها أنّ النبي حذّرهم من هذه الكتب، ودعاهم إلى عدم الشك، وليس فيها أيّ أمر بإتلافها أو إحراقها، فلم يصدر من النبي موقفٌ قانوني إزاء وجود هذه الكتب، غاية ما قال هو أنّكم لو

تركتموني ضللتم، وأنني أتيتكم بها بيضاء نقيّة، وإيّاكم والشك، وإنّني أُوتيت جوامع الكلم ونحو ذلك من التعابير، فهذه دعوةٌ لنفسه وترك غيره، وهي لا تفيد حرمة كتب الضلال أو لزوم إتلافها ومصادرتها، بوصف ذلك عنواناً مستقلّاً في الشريعة الإسلاميّة.

رابعاً: إنّ المقدار المستفاد من هذه القصّة هو خوف حصول الضلال بالخروج عن الإسلام والتحوّل نحو اليهودية أو النصرانيّة، فلا يمكن من هذه الحادثة القول بحرمة حفظ مختلف كتب الضلال حتى التي لا توجب خروجاً عن أصل الإسلام نحو دينٍ آخر. **وقد رأينا كيف أنّ الأمر بإحراق الكتب كان لجهة الخوف من الشرك والكفر في موضوع النجوم، كذلك الحال في النصوص القرآنيّة التي تقدّمت إذ هذا هو القدر المتيقّن منها ذلك، فإثبات التعميم لكلّ ما يعتبر بدعةً أو ضلالاً صعبٌ جدّاً.**

ونتيجة البحث في المستند الحديثي، أنّ غاية ما في الباب بضع روايات تبلغ حوالي الأربع فقط، وكلّها ـ عدا واحدة ـ ضعيفة السند، فبناءً على حجيّة الخبر المطمأنّ بصدوره، يصعب تحصيل الاطمئنان بالصدور هنا من مثل الروايات المتقدّمة القليلة، والتي إحداها ـ وهي رواية التحف ـ مهجورة في كتب الحديث، ولا سند لها، فضلاً عما عرفت في البقيّة.

ولو تخطّينا هذا الأمر، فالمقدار المتيقّن من مجموع الروايات هو الدعوة أو الترويج للضلال، بحيث يُخشى حقّاً نتيجة ذلك إضلال الناس عن كلّيات الدين وأساسيّات الإسلام، أما ما هو أزيد من ذلك فمن الصعب الوثوق بصدوره وفقاً لما تقدّم، وأعتقد أنّ النصوص القرآنيّة ـ على فرض دلالتها ـ تُعطي هذا المقدار أيضاً، ولهذا

ذكر المطهري أنه لو تركنا فكرة الإضلال نفسها فلا دليل من كتابٍ أو سنّة على حكمٍ هنا(١).

مؤشّر عكسي في التراث الروائي

على أنّ هنا ملاحظة أخرى، وهي أنّ أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام عاشوا لثلاثة قرون مع سائر المذاهب الإسلاميّة الأخرى، وشهدوا عصر الترجمات وظهور التيارات والمقالات وتعدّد المصنّفات والاتجاهات، وقد كانت كتب المذاهب موجودة منتشرة، ومع ذلك لم نجد أسئلةً حقيقيّة تتعلّق بإمكانيّة شرائها أو استنساخها أو اقتنائها أو لزوم إتلافها أو مصادرتها وسرقتها لإتلافها ونحو ذلك، ولم يبيّن في أيّ نصّ لزوم سجن أو حبس مروّجي الضلال بصفتهم هذه، بل الذي وجدناه في سيرة الأئمّة هو الاحتجاجات والدعوات للمناظرات حتى في العصر العلوي وزمن الحكم الذي عاشه الإمام عليّ والإمام الحسن عليهما السلام، والتحذير من التأثر بضلالات الآخرين، ولم نسمع يوماً من الإمام الرضا عليه السلام دعوةً أو فكرة تدور حول حظر أو التضييق ولو على بعض المذاهب الأخرى (على الأقلّ الضعيفة منها) التي كانت تطرح نفسها علناً في بلاط الخليفة العباسي، وأنه كان المفترض حظر هذه الظواهر، ومنعهم من اجتهاداتهم التي هي في غالبها اجتهادات كلاميّة وأصوليّة وفقهيّة جذريّة. ولم نسمع بنصّ ذي أهميّة يرفض فيه الأئمّة حركة الترجمة من اللغات العالميّة إلى اللغة العربيّة في مجال الفكر الفلسفي وغيره، ولا أنّهم أدانوا السلطة على سماحها بذلك، رغم وجود احتمال في أن يكون ذلك عمديّاً من

(١) مجموعه آثار ٣٠: ٥٦٧.

السلطة بهدف تضعيف موقع التيارات العلويّة ومدرسة أهل البيت، كما يراه بعض الباحثين المعاصرين[١].

كما أنّ بعض الروايات المعروفة التي تتّصل بكتب بعض الشيعة الذين خرجوا عن المذهب الإثني عشري، كبني فضال، توحي بأنّ الإبقاء على هذه الكتب ليس محرّماً، وإنّما على المؤمن أن يأخذ برواياتهم، وأن يترك أفكارهم ولا يعتقد بها، ولا يعمل بمضمونها، ولم تقل هذه المرويّات بأنّ المطلوب هو إتلاف هذه الكتب وإعدام وجودها حتى من بيوت الشيعة.

إنّ فقدان النصوص في هذا المجال، وفقدان أيّ إجراء مضادّ ضدّ من يطرح فكرةً أخرى ـ كالخوارج في العصر العلوي ـ وفقدان الأسئلة والأجوبة حول هذه الموضوعات، وكذلك عدم السماع عن النبيّ محمّد أنّه أحرق أو أتلف كتب اليهود أو النصارى أو غيرهم عندما كان يتغلّب عليهم.. هذا كلّه يؤكّد ـ مع فقدان النصّ القرآني، وفقدان نصوص تتعلّق بهذا الموضوع حول سياسة الإمام المهدي عندما يبسط يده ـ يؤكّد أنّ المعيار هو عدم إضلال الإنسان للآخرين، وعدم الترويج للضلال عن أساسيّات الدين، أمّا سائر التفاصيل، كالمنع والحظر والإتلاف وحرمة الإبقاء على كتب الضلال ونحو ذلك، فلا يلمسها الإنسان من مراجعة الكتاب والسنّة في هذا السياق.

وهذا كلّه يربك الإنسان ويعيقه عن تحصيل الوثوق والبيّنة بوجود حكم شرعي أوّلي في الإسلام يتصل بالتعامل مع التراث العلمي والثقافي الباطل بطريقة المصادرة أو المنع أو الإحراق أو غير ذلك، كلّ ما هنالك أنّه يوجد مبدأ عدم إضلال الناس،

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: النمازي الشاهرودي، تاريخ الفلسفة والتصوّف: ١١٨ ـ ١٢٢.

وفي المقابل مبدأ السعي لهدايتهم، أمّا الإجراءات القانونيّة لتفعيل هذين المبدأين، فهي غير واردة في النصوص المعتمدة، فيُرجع فيها للعقل البشري في تشخيص المصالح والمفاسد الزمنيّة والظرفيّة، كما سنوضح ذلك إن شاء الله، ولعلّ ثقافة القمع هذه جاءت من الإرث المظلم للدول التي مرّت على تاريخ المسلمين وعرفت بالظلم والقمع والقهر وكمّ الأفواه وغير ذلك، ككثير من حقب الدولة الأمويّة والعباسيّة وغيرهما، والله العالم.

٣ ـ مستند الإجماع الفقهي، أو مرجعيّة التراث

تعرّض بعض الفقهاء لدعوى الإجماع وعدم الخلاف على الحكم بحرمة حفظ كتب الضلال، فضلاً عن الكثير من أنواع التقلّبات الأخرى فيها، كما يظهر بمراجعة كلماتهم[1].

ولعلّ وجهة النظر الأبرز التي تخرق الإجماع الشيعي في مسألة حفظ كتب الضلال، والظاهر أنّه مِن بعده أُعيد النظر بين المتأخّرين في موضوع الحرمة بعنوانه، هي وجهة نظر الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ)، حيث ناقش في أصل حرمة حفظ كتب الضلال بقوله: «وعندي في الحكم من أصله توقّف؛ لعدم النصّ، والتحريم والوجوب ونحوهما أحكام شرعيّة، يتوقّف القول بها على الدليل الشرعي، ومجرّد هذه التعليلات الشائعة في كلامهم، لا تصلح عندي لتأسيس الأحكام الشرعيّة»[2]. ثم شنّ نقداً على أصول الفقه بعد ذلك. حتى أنّ كلام المحدّث البحراني هنا عدّه

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: منتهى المطلب ٢: ١٠١٣؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٦؛ ورياض المسائل ١: ٥٠٣ وغير ذلك.

(٢) البحراني، الحدائق الناضرة ١٨: ١٤١.

السيد جواد العاملي من مصاديق الضلال على بعض الآراء! حيث قال: «ومن الضلال المحض الذي يجب إتلافه على مذهب الشهيد الثاني، كلامُ صاحب الحدائق في المسألة في آخر عبارته، حيث افترى على أصحابنا وأساطين مذهبنا بأنهم اتبعوا الشافعي في تدوين الأصول استحساناً، وطوّل في ذلك غاية التطويل وملأ القرطاس من الأباطيل..»[١].

إنّ كلام المحدّث البحراني والسيد العاملي هنا، يمكن أن نستخلص منه:

أولاً: الظاهر أنّ الاستناد إلى النصوص القرآنية والحديثية لإثبات موقفٍ شرعي في مسألة حفظ كتب الضلال لم يكن معهوداً إلى زمن المحدّث البحراني، كما يُستوحى من عبارته، حيث ذكر أنّ وجوههم عبارة عن تعليلات، سيأتي التعرّض لها إن شاء الله.

وهذا الكلام صحيح؛ فإنّ الأدلّة القرآنية والحديثية التي تقدّمت معنا، إنّما عُرفت واشتهرت منذ القرن الثالث عشر الهجري، مع صاحب مفتاح الكرامة وصاحب الجواهر وصاحب المستند، وبعدهم الشيخ الأنصاري الى يومنا هذا، وإلا فغالب من سبق من الفقهاء إما لا يذكر دليلاً أو يستند للإجماع أو لبعض التعليلات القادمة.

ثانياً: من الواضح أنّ النزعة الإخبارية للشيخ البحراني هي التي دفعته لما اختار، بعد فقدان النصوص المباشرة في الموضوع، لكن سيأتي أنّه حتى على مسلك الإخباريين ـ وبصرف النظر عن المناقشات القادمة ـ يمكن جعل بعض الأدلّة القادمة دليلاً، بل إنّ مثل النهي عن الإعانة على الإثم ـ لو فهمناه من الآية القرآنية المتقدّمة ـ يصحّ استدلالاً نصّياً في المقام، حتى على مباني الإخباريين، بصرف النظر عن

---

(١) مفتاح الكرامة ١٢: ٢٠٩.

المناقشات السابقة.

ثالثاً: إنّ نصّ السيد العاملي يشير إلى سلبية الذهنية التي حملها بعض الفقهاء عبر التاريخ تجاه التيارات التي كانت تختلف معهم اختلافاً جذرياً، ولهذا من المنطقي اعتبار جملة من كتب (أو نصوص داخل كتب) فقهاء أو مفسّرين أو فلاسفة أو محدّثين أو غيرهم، اعتبارها كتب ضلال أو نصوص ضلالٍ يجب إتلافها ويحرم حفظها، وفقاً لبعض الذهنيات، فإذا كان اتهام بعض علماء الإماميّة المتقدّمين بأنّهم أخذوا علم أصول الفقه من السنّة.. ضلالاً، وكأنّ العلماء أئمّة معصومون يوجب التعرّض لهم هتكَ حرمة الدين، فإنّ مفهوم الضلال ـ على هذا ـ سوف يكون في سعة عظيمة.

وعلى أيّة حال، فالاستناد للإجماع هنا لا قيمة له من ناحية وضوح مدركيّته في الذهن الفقهي، فإنّ مستنده إن لم يكن ما تقدّم من نصوص الكتاب والسنّة، فهو ما سيأتي من الوجوه والأدلّة المركوزة في الذهن الفقهي كما سوف نلاحظ.

هذا إذا أحرزنا وجود إجماع في المسألة[1]، وصرفنا النظر عن مناقشة جملة من المتأخّرين للموضوع منذ عصر الشيخ البحراني. على أنّه لو تمّ الإجماع فإنّ القدر المتيقّن منه هو حالة خوف حصول الضلال للناس بلا مصلحة أهمّ أو ضرورة وقتيّة.

٤ ـ المستند العقلي والاعتباري، وقفات تفكيك وتأمّل

ذُكرت في هذا السياق هنا مجموعة من الأدلّة التي قد تكون عقليةً أو اعتباريّة، ولابدّ من المرور عليها والنظر فيها وفي مساحتها، بل إنّ بعض الفقهاء ـ مثل السيد

(١) لمراجعة المسار التاريخي لمسألة كتب الضلال، يمكن الإطلاع على: محمد علي سلطاني، كتب ضالّة، ضمن: كتاب نقد ونقد كتاب: ٣٧٩ ـ ٤٢٨. نشر: مؤسسه خانه كتاب، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

أحمد الخوانساري[١] ـ اعتبر أنّ أهمّ الأدلّة هنا هو حكم العقل.

٤ . ١ . حكم العقل بلزوم قلع مادّة الفساد، وقفة ومناقشات

الدليل الأول: حكم العقل بلزوم قلع مادّة الفساد[٢].

ويتألّف هذا الدليل من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ كتب الضلال تمثل مادّة فساد؛ إذ إنها تفضي إلى تضليل المجتمع.

المقدّمة الثانية: إنّ القاعدة العقليّة العامة تقول: يجب قلع واجتثاث مادّة الفساد، ودفع الظلم والانحراف.

وعبر ترتيب هاتين المقدّمتين تظهر النتيجة التالية: إنّ كتب الضلال يجب قلعها ومحوها وإبادة وجودها في المجتمع، ومن ثم فكلّ حفظٍ لها أو نشر أو تعليم أو تعلّم او دعاية أو طباعة أو إعلام أو إعلان أو أيّ شيء آخر يتعلّق بالضلال، كتباً أو نشريات أو صحفاً أو إعلاماً على انواعه.. ينبغي إبادة وجوده قلعاً لمادّة الفساد، والسعي لمنع انعقاده أصلاً بأيّ شكلٍ من الأشكال.

وقد سجّلت اعتراضات هنا، وقد تسجّل، وأهمها ما ذكره السيّد الخوئي من أنّه لو صحّت الكبرى في هذا الدليل العقلي (لزوم قلع مادة الفساد مطلقاً)، للزم عقلاً أن يمنع الله تعالى الفساد تكويناً، ولو بالجبر وسلب القدرة، مع أنّ بناء نظام هذا العالم كان على عكس ذلك، حيث بُني على الحريّة والاختيار. نعم لو أُريد لزوم إطاعته سبحانه وتعالى بقلع مادّة الفساد لكان جيداً، إلا أنّنا لا نملك أمراً إلهياً دالاً على وجوب قلع مادة الفساد إلا في موارد محدودة، مثل كسر الأصنام والصلبان

---

(١) انظر: الخوانساري، جامع المدارك ٣: ٢١.

(٢) راجع: الأنصاري، المكاسب ١: ٢٣٣؛ وجامع المدارك ٣: ٢١.

وهياكل العبادة لا غير[١].

ومثل هذا الاعتراض، بل روحه موجود عند المحقّق الإيرواني، حيث ذكر أنّ قلع مادّة الفساد لو كان حكماً عقلياً عاماً للزم الحكم بوجوب قتل كلّ كافر، بل كلّ مضلّ عن سبيل الله، بل للزم الحكم بوجوب حفظ مال الغير عن التلف وغير ذلك من الموارد التي لا يمكن الالتزام بها[٢].

وقد علّق الشيخ المنتظري هنا بأنّ أحكام العقل على قسمين:

الأول: ما يحكم به بملاحظة المصالح والمفاسد نفس الأمرية، كحكمه بحُسن العدل وقبح الظلم، وهذا النوع من أحكام العقل تجري فيه الملازمة، فيحكم الشرع على وفقه، لتبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد.

الثاني: ما يحكم به العقل متأخّراً عن الأوامر الشرعيّة، كحكمه بوجوب إطاعة أوامر المولى سبحانه، وهذا لا معنى لقانون الملازمة فيه؛ لاستلزامه التسلسل وغيره[٣].

وهذا معناه أنّ المستدلّين هنا يفترض أن يلتزموا بكون الحكم العقلي هنا من النوع الأوّل؛ لأنّ قاعدة اللطف ليست مطلقة؛ لعدم جريانها في النوع الثاني، ما لم نقل إنّ مقتضاها هو أن يأمر المولى بقلع مادّة الفساد لا أن يقلع بنفسه مادّة الفساد، فإنّ هذا هو اللطف المتقوّم بعدم الإلجاء، فيثبت الحكم الشرعي هنا دون أن يجري على الله تعالى[٤].

---

(١) انظر: الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٤٠٢؛ ومباني منهاج الصالحين ٧: ٢٨٨.

(٢) الإيرواني، حاشية المكاسب ١: ٢٥.

(٣) المنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ٣: ٩٢.

(٤) المصدر نفسه ٢: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

ويمكن هنا التعليق على ما تفضّل به الشيخ المنتظري، وذلك:

أوّلاً: إنّ ما ذكره السيد الخوئي صحيحٌ على القاعدة، لكن بهذه الطريقة؛ لأنه إذا فرض أنّ أصل وجود هذه الكتب ظلمٌ، فكيف أبقاها الله تعالى دون أن يرفعها، فيستكشف من ذلك أنّ أصل الوجود ـ بما هو هو ـ ليس ظلماً، وإنّما يمكن أن يفضي إلى الظلم بتوسّط أفعال العباد، وهنا يقع تنازع المصالح، حيث يرى المولى سبحانه أنّ المصلحة تكمن في خلق الإنسان في محيط يشكّل مزيجاً من الخير والشرّ، ليكون منطق الابتلاء على أساس حريّة الاختيار، فلا توجد هنا أحكام إطلاقيّة بالطريقة التي تعاطى بها الفقهاء في أكثر من موضع، وإنّما توجد بالنسبة إليه سبحانه مصالح متزاحمة في هدف الخلق وغايات الإيجاد ومآلات الوجود والصيرورة الخَلقيّة.

وهذا الكلام لا يختصّ بكتب الضلال، بل يجري في واقع الظلم المحض الذي يمارسه العباد، فكيف لم يرفعه الله تعالى تكويناً وأجاز وجوده خارجاً؟ إنّ هذا كلّه يجرّنا هنا إلى أنّ القانون العام في الفعل الإلهي هو الخير والمصلحة، لكنّ هذه العناوين ليست واضحةً لنا على أرض الواقع؛ لكثرة التزاحمات وغياب قدرة العقل على تشخيص المصالح الممتدّة في الزمان والمكان على مستوى هدف الخلقة، فكون شيء ظلماً بنظرةٍ أوّلية يمكن أن يجعله خيراً بنظرة ثانية للبشرية لا يدركها العقل.

ولهذا، فنحن نوافق المحقّق النراقي[1] الذي ذهب إلى أنّ مثل قاعدة اللطف التي كانت أحد أعمدة الفهم العقلي للفعل الإلهي عند العدليّة، هي قاعدة صحيحة تامّة، إلا أنّ تعيين مصاديقها أمرٌ مستحيل عملاً؛ نظراً لمحدوديّة الفهم البشري للمصالح البشريّة عبر التاريخ وفي هدفيّة الخلقة، ولعلّه لهذا يُفهم من كلمات بعض علماء

---

(١) عوائد الأيّام: ١٩٧، ٧٠٥ ـ ٧٠٩.

العدليّة أنفسهم إنكار قاعدة اللطف أساساً، كما قد يستوحى من الإمام الخميني[١].

وربما يكون مقصود المنكرين من العدليّة هو عجز هذه القاعدة عن التطبيق بالنسبة للذهن البشري المحدود الإطلاع، فما يترائى أنّه ظلم بعنوانٍ ما قد يكون مصلحةً بعنوان آخر. وبه نعرف أنّ حفظ كتب الضلال من الصعب الالتزام بكونه ظلماً على الإطلاق حتى يجري في حقّ المولى سبحانه وتعالى.

ثانياً: إنّ ما ذكره الشيخ المنتظري من أنّ قاعدة اللطف تفرض الأمر الإلهي بقلع مادّة الفساد، لا أن يقلع اللهُ نفسُه مادّةَ الفساد خارجاً، فيثبت الحكم علينا هنا دونه على الله تعالى، هروباً من محذور الإلجاء.. إنّ كلامه يواجه مشكلةً أيضاً، وهي هل هذا هو الفرد الوحيد لتطبيق قاعدة اللطف على المولى سبحانه دون إلجاء؟

إنّ عدم وجود كتب الضلال ليس سوى أمر طريقي لعدم الضلال خارجاً، فلماذا لم يستخدم الله تعالى قدرته للحيلولة دون تحقّق الضلال خارجاً من دون إلجاء؟ كأن يواصل بعث الرسل ويخلق أمام أعين الناس كلّ يوم المعجزات ويبعث عليهم الرؤى والمنامات الموقظة من الضلالة، ويحقّق القدح للحقّ في عقولهم ولو في النوم عندما تحصل لهم شكوك، بل على نظريّة عدم منافاة العصمة للاختيار لماذا لم يوجدنا معصومين حيث لا جبر حينئذٍ؟!

إنّ هذا كلّه يكشف لنا عن عقم كلّ هذه المقاربات، وعدم صحّة المدخل الذي ولجه بعض العلماء في هذا الموضوع وأمثاله.

ثالثاً: إنّ المقدار الذي نفهمه باليقين وبالعيان هو أنّ الله تعالى قد بنى نظام الحياة الإنسانية على الاختيار التكويني، وهذا معناه بطلان أيّ دليل يزعم شمول الحكم

---

(١) أنوار الهداية ١: ٢٥٧.

العقلي للمولى سبحانه بطريقة قطعيّة، وإلا لما حصل التخلّف، وعليه فغاية ما يمكننا فهمه هو أنّ الله تعالى لا يرضى بالكفر والضلال، لكنّه مع ذلك لا يمارس قدرته المطلقة في المنع، والشيء المؤكّد أنّه أراد ارتفاع الكفر والضلال، بحيث يعمل البشر على رفعهما من بينهم، أما كيف هي الوسيلة المعيّنة لهم لذلك، فلم توضع وسيلة خاصّة، ولا يوجد إطلاق في الوسائل كما ألمح المحقّق الإيرواني، فنستكشف من هذا كلّه أنّ مواجهة الكفر والضلال واجبة بحكم العقل؛ لأنّهما ظلم، أما كيفية المواجهة فلا حكم مصداقي موحّد للعقل فيها، ولهذا تجد الناشطين الاجتماعيّين والمصلحين الدينيّين وأهل الفكر والنظر في كلّ زمان، يختلفون فيما بينهم في طرائق مواجهة الفكر الخاطئ أو التوجّهات الخاطئة، فبعضهم يرى السماح لها، وبعضهم يقيّد، وبعضهم يحظر مطلقاً، وبعضهم لديه قوانين مختلفة في التفصيل، وهذا كلّه مؤيّد لكون العقل الإنساني لا يرى لزاماً بقول واحد شيئاً اسمه منع وإتلاف كتب الضلال بقول مطلق إلا ما خرج بالدليل. كلّ ما يحكم به العقل هو المواجهة التي تكون مُنتجةً، بحساب الزمان والمكان والظرف والحال، ولا تنافي تشريعاً إلهياً عاماً ثابتاً.

وينتج عن ذلك:

أ ـ مبدأ وجوب دفع الضلال والكفر ورفعهما.

ب ـ اشتراط هذا المبدأ بعدم منافاته في تطبيقاته للشرع أو لأيّ حكم عقلي.

ج ـ مراعاة قانون تزاحم المصالح في تطبيق هذا المبدأ.

وعليه، فلو أراد من يريد تطبيق هذا المبدأ مصادرة كتب الضلال من شخص محترم النفس والمال لم يجز له؛ لأنّ المبدأ مقيّد بعدم استخدام الوسيلة التي يُفرض أنّها مسبقاً من محرّمات الشرع أو مخالفة له، والشرع يمنع عن التصرّف في أموال الآخرين

بغير إذن، ولم يرد استثناء لهذا المنع في خصوص كتب الضلال. وهكذا لو أردنا مواجهة الضلال بالقتل أو السجن أو نحو ذلك في حقّ من لا يجوز قتله أو سجنه وهكذا، فلولا المانع الشرعي لجاز ذلك، لكنّ المانع هو الذي قيّد حركتنا.

قد تقول: هذا تخصيص في حكم العقل، وهو لا يجوز، بل هو تقييدٌ شرعي لحكم العقل، وهو خلاف قانون الملازمة، بل فيه منافاة لمبدأ عدم معارضة الشرع للعقل.

والجواب: إنّ ما يحكم به العقل حكماً إطلاقياً غير قابل للتخصيص أو المعارضة ليس سوى الكلّيات العامّة، كمبدأ قبح الظلم وحسن العدل، أما تطبيقات هذه الكلّيات على مواردها الخارجيّة فليس فيه إطلاقيّات، وإلا لحرم الكذب مطلقاً وما خالفه الشرع فأجازه لمصلحة، بناء على أنّ حكم العقل بحرمة الكذب بنحو الحكم التامّ، ولحرم قتل النفس مطلقاً ولو في الجهاد الشرعي..

إنّ هذا كلّه يجعلنا نميّز بين القاعدة الكبرى وبين التجلّيات الميدانية للقاعدة، فإذا أدرك العقل تمام زوايا الحالة الميدانية استطاع تطبيق القاعدة، إلا أنّه في الغالب لا يقدر، فكيف يقدر مع وجود النصوص الدينية التي تشمل بإطلاقاتها وعموماتها هذا المورد، كحرمة إتلاف مال الغير، بل حرمة إتلاف مال النفس تبذيراً واستخفافاً، تماماً كعجزه عن تطبيق القاعدة في مورد الفعل الإلهي كما ذكر المحقّق النراقي.

والمتحصّل: إنّ مواجهة الكفر والضلال واجبةٌ بحكم العقل؛ لأنّ الكفر ظلمٌ، أما أسلوب المواجهة فليس فيه حكم عقلي مبدئي مطلق، بل هو خاضع للقواعد المؤثرة في النصوص ولقانون التزاحم معاً، شرط أخذ المصالح الفردية والنوعية معاً بعين الاعتبار، وبهذا يتم فهم إشكال المحقّق الإيرواني بشكل أفضل.

رابعاً: إنّ كلّ ما تقدّم يُثبت أنّ الكفر والضلال هذا هو حكمهما، أمّا كتب الكفر

والضلال فلا يصدق عليها عنوان الظلم إطلاقاً، وإنّما تكون محكومةً بذلك في نظر العقل بملاحظة آثارها، وعليه فلو لم يكن في بقائها محذور، كما لو كانت في مكتبة عالم نقّاد أو كان فيه محذور غايته حصلت المزاحمة بما هو الأهم، فلا يحرز أساساً حكم عقلي هنا بحرمة الحفظ أو وجوب الإتلاف، فتسريتهم البحث من أصل الضلال إلى كتبه وما يعبَّر عنه لم يكن دقيقاً، وإلا لو حكم العقل بحرمة الحفظ حكماً غير قابل للتخصيص، لما جاز الحفظ حتى للنقض والردّ، فيُعلم أنّ الحكم هنا مربوط بالغايات والمآلات والمصالح والمفاسد، لا بنحو إطلاقي منصبّ على العنوان بنفسه.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا الدليل لابدّ أن يجري في كلّ مورد وقع فيه خلاف فقهي أو كلامي بين العلماء، وكان أحد الطرفين جازماً ببطلان عقيدة أو فتوى الطرف الآخر، لصدق عنوان الفساد والضلال عليه، ولا أظنّهم يلتزمون بهذا.

وحصيلة الكلام إنّه لم يثبت وجود حكم عقلي قاطع يمكن إحراز تطبيقه المباشر على المورد الذي نحن فيه، يقضي بقلع مادّة الفساد، بمعنى لزوم إتلاف كلّ ضلال، إنّما غايته هو المبدأ، أما التطبيقات فهي خاضعة للمزاحمات الشرعيّة وغيرها.

٤ ـ ٢ ـ حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، تعليق ونقد

الدليل الثاني: أن يُستند لحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، فإنّه مع ترك كتب الضلال وإعلامه ومنحهم الحريّة.. يُحتمل الضرر، والذي هو تقوية الضلال وإضلال الناس، فيلزم دفعه.

وهذا الدليل قمنا باستخراجه من دليل السيد المرتضى والشيخ ابن إدريس على وجوب الأمر بالمعروف عقلاً[1].

---

(١) انظر: المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ٥٥٣؛ وابن إدريس الحلّي، السرائر ٢: ٢٢.

إلا أنّه يرد عليه أنّه:

أ ـ لو أُريد الضرر الدنيوي على الشخص نفسه، فإنّ غايته إثبات لزوم إتلافه لكتب الضلال التي عنده، إذ إتلافه لما عند غيره فيه أيضاً احتمال الضرر الأخروي بالتصرّف في أموال الغير بغير إذنه، فلا يصحّ إعمال حكم العقل في هذه الحال مع تعارض احتمالي الضرر، ما لم يجر قانون المزاحمة.

وأما إذا أريد الضرر الدنيوي على المجتمع والآخرين بضلالهم من تأثير هذا الإعلام الضالّ والفكر الضالّ، فلا دليل عقلياً يُلزم برفع الضرر عن الآخرين بعنوانه، وإلا لزم على كلّ غنيّ التصدّق دائماً بكلّ أمواله على الفقراء لرفع الضرر اللاحق بهم، وغير ذلك من الحالات..

هذه كلّه لو سُلّم أنّ الضلال هو في الدنيا ضررٌ في حدّ نفسه، لو صرفنا النظر عن الآخرة، إذ قد يقال بأنّه عدم منفعة أو فوات مصلحةٍ فقط.

وافتراض أنّ الضرر الدنيوي المحتمل هو نزول العذاب أو غير ذلك، فإنّ هذا الضرر المحتمل لو أُريد البناء عليه لزم الحكم بحرمة كلّ فعل مشكوك الحرمة ووجوب كلّ فعل مشكوك الوجوب، لاحتمال أنّ فعل الحرام الواقعي له أثر تكويني ضارّ، ولو بنزول العذاب، وهذا ما لا أظنّ أنّه يلتزم به أحدٌ على الإطلاق، بمن في ذلك من قال بالاحتياط من الإخباريين. وهو مثل القول بحرمة التواجد في بلاد غير المسلمين؛ لاحتمال أن ينزل العذاب عليهم فيها نتيجة كفرهم، أو القول بحرمة السكن في البلاد التي تقع على خطّ الزلازل أو قريبة من البراكين؛ لاحتمال وقوع الزلازل أو فوران البركان فيها أو نحو ذلك! فهل مثل هذه الاحتمالات يعمل عليها أو يتمّ تجاهلها عند العقلاء بل حتى المتشرّعة؟

ب ـ أمّا لو أُريد الضرر الأخروي، فهو متفرّع على ورود النهي الشرعي عن حفظ كتب الضلال، والمفروض عدم توفّره كما تقدّم، فيكون المورد مجرى أصالة البراءة الشرعيّة والعقليّة المؤمِّنة، والكاشفة عن عدم ثبوت الضرر الأخروي.

وعليه، فهذا الدليل غير واضح عقلاً بهذا الإطلاق، بل لو صحّ للزم تبنّي بعض المواقف التي يُعلم بعدمها، كما هي الحال في الملاحظة التي أسلفناها عن المحقّق الإيرواني في الدليل المتقدّم.

٤ ـ ٣ ـ حكم العقل بلزوم دفع المنكر ورفعه، مناقشة نقديّة

الدليل الثالث: الاستناد إلى حكم العقل بلزوم دفع المنكر، وإتلاف كتب الضلال أو ما بحكم الإتلاف دفعٌ للمنكر الذي هو الضلال عن سبيل الله.

ويفترض هذا الدليل ـ كما شرحه الشيخ يوسف الصانعي ـ جملة قضايا ومقدّمات، وهي:

١ ـ كتب الضلال منكر.

٢ ـ دفع المنكر واجب.

٣ ـ الرفع و الدفع واحد بحكم العقل أو في قوّة الواحد.

وبهذا تكون النتيجة هي لزوم رفع المنكر أيضاً[1].

وأورد ـ ويمكن أن يورد ـ على هذا الاستدلال أمور:

أولاً: ما ذكره الشيخ يوسف الصانعي، من التشكيك في كون الرفع والدفع بحكمٍ واحد عند العقل، فإنّ الدفع يرجع إلى التصميم واتخاذ القرار، فيما الرفع يعود إلى

---

(١) الصانعي، مقاربات في التجديد الفقهي: ٧٩.

مرحلة العمل[١].

وهذا الإيراد بهذه الطريقة صحيح؛ إلا أنّ غايته إمكان تطوير الاستدلال بالقول بأنّ العقل يحكم بلزوم دفع المنكر ورفعه، فإنّ مآل قول المستدلّين بالوحدة بينهما، هو شمول حكم العقل لهما معاً.

ثانياً: لو تأملنا قليلاً، فلن نجد هذا الدليل سوى إعادة تعبير آخر أخصّ للدليل الأوّل، وهو لزوم قلع مادّة الفساد، فإنّ روح ذلك الدليل ترجع إلى ضرورة قلع الفساد بالكلّية، ومن الواضح أنّ المنكر فسادٌ، فيجب قلعه، سواء بعد تحقّقه أو بالمنع عن تحقّقه، ولسنا في الأحكام العقلية نبحث عن تفسير نصّ لنتحاكم في كلمة قلع أو قطع، من حيث إفادتها وجود المقلوع سابقاً وعدمه، بل روح الدليل هو المهم، وهو انعدام الفساد والمنكر خارجاً، وعليه فكلّ ما تقدّم من مناقشات هناك يجري هنا أيضاً.

ثالثاً: ما ذكره الشيخ الصانعي أيضاً، من أنّ كتب الضلال ليست منكراً في حدّ نفسها، وإنما هي مما يترتّب عليه المنكر لو استُخدم بطريقةٍ غير صحيحة، فلا يجري الدليل العقلي فيها بنفسها[٢].

لكن لعلّ مراد المستدل هذا بعينه، ولهذا جعل الدفع للضلال برفع كتبه، فلاحظ.

رابعاً: ما ذكره الشيخ الصانعي أيضاً، من أنّ بعض ما يسمّى بكتب الضلال ليس منكراً؛ إذ لو اجتهد صاحبها وبحث واقتنع بمضمونها فألّفها ونشرها في الأسواق، فهو معذور، ولا دليل على جواز معاقبته أو لزوم الدفع في هذه الحال والحيلولة بينه

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ٨٠.

وبين تأليفها، ما لم يُعلم أنّ مضمونها مما لا يرضى الشارع بوقوعه على أيّ حال، فيكون الدليل أخصّ من المدّعى[١].

وهذا الكلام مبنيٌّ على قصديّة المنكر، كما ذهبوا إليه في فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث اشترطوا في مورده كون المأمور والمنهيّ عالماً بالوجوب والتحريم، ومع ذلك خالفهما، وإلا لم يكن أمره ونهيه إلا من باب إرشاد الضالّ وتعليم الجاهل، لا من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد حقّقنا في محلّه أنّ هذا المبنى غير صحيح على إطلاقه، وكان لنا تفصيل في المسألة يمكن مراجعته هناك[٢]. علماً أنّه لو لم يتمّ الإشكال المتقدّم الذي ذكره الشيخ الصانعي لكانت كتب الضلال منكراً في حدّ نفسه، فدفع المنكر هنا لا علاقة له بالفاعل بل بالكتب نفسها، ولو تمّ إشكاله هناك ـ وهو تام ـ أتى حينئذٍ إشكاله هنا؛ لأنّ هذا الإشكال هنا راجع إلى فاعليّة المؤلّف لكتب الضلال، لا لكتب الضلال نفسها في الخارج، فليلاحظ جيداً.

خامساً: قد حقّقنا في مباحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالتفصيل أنّ الأمر والنهي واجبان، وأنّ وسائلهما هي كلّ وسيلة هي في حدّ نفسها حلال شرعاً وعقلاً، فكلّ وسيلة هي في حدّ نفسها حرام لا تقع من وسائل الأمر والنهي، وهنا لو تمّ هذا الدليل العقلي صحّت أيّ طريقة في مواجهة كتب الضلال لا تكون في حدّ نفسها محرّمةً كالردّ العلمي على هذه الكتب، أمّا الوسائل التي هي في حدّ نفسها محرّمة كإتلاف كتب الآخرين أو أعمالهم العلميّة والالكترونيّة والبرمجيّة أو سجنهم

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) حيدر حبّ الله، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٣٩٩ ـ ٤١١.

أو ضربهم أو غير ذلك فهو مشكل جداً.

نعم، بناءً على عموم ولاية الفقيه وإطلاقها على النفوس والأموال والأعراض ربما أمكن الحكم بالجواز في المقام كما أشرنا إليه في مباحث فقه الأمر بالمعروف[١].

٤ ـ ٤ ـ اعتبار حفظ كتب الضلال و.. نوعاً من الرضا بها، قراءة نقديّة

الدليل الرابع: وهو من الوجوه الاعتباريّة، ويقول: إنّ حفظ كتب الضلال، فضلاً عن نشرها وغيره، يدلّ على الرضا بما فيها والقبول بالعمل بها، ومن الواضح قبح ذلك وحرمته[٢].

وقد علّق الشيخ يوسف البحراني هنا غامزاً بالقول: «ولا يخفى ما فيه»[٣].

ويرد على هذا الدليل:

أوّلاً: لا تلازم إطلاقاً بين حفظها والرضا بها أو الاعتقاد بمضمونها، وهل وجود كتابٍ في البيت يعني الرضا بما فيه، حتى لو لم يكن القصد من إبقائه هو نقده.

ينبغي لنا التوقّف عند هذه النقطة؛ لأنّ بعض أشكال الذهن المتشرّعي تعيش هذه الثقافة؛ لأنها لم تألف بشكل صحيح الحياة العلميّة السليمة، فلو وضعت الدولة الإسلاميّة خطةً ثقافية للتنمية وأرادت تحريك عجلة البحث العلمي، فسوف ترى أنها مضطرّة ـ في بعض الأحيان على الأقلّ ـ أن تسمح بنشر وحضور الفكر الآخر الذي يحوي قراءات أخرى للدين؛ لأنّ ذلك سوف يكون محفّزاً لخلق نشاط فكري وجدلي، ينجم عنه بعد عقدٍ أو عقدين من الزمان قفزة نوعية في البحوث العلميّة

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٤٨١ ـ ٤٨٢.

(٢) راجع: الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٦؛ ومفتاح الكرامة ١٢: ٢٠٧.

(٣) الحدائق الناضرة ١٨: ١٤٢.

الدينية، بما يجرّ في نهاية المطاف إلى خدمة الفكر الديني. ولهذا ذكر المطهري هنا أن الفكر الإنساني لم يتطوّر أبداً إلا بوجود الفكر المخالف له[1].

نعم، متى لا تقوم الدولة بذلك؟ عندما يكون المتديّنون عاجزين عن الحضور الفاعل في الساحة الفكرية، أما عندما يملكون قوةً علميّة فإنّ الدولة ترى أنّ السماح للآخر يمكنه أن يعطي هذا الطرف الآخر حجمه الطبيعي، مما يُفقده الجاذبيّة الوهميّة لجيل الشباب مثلاً.

إنّ هذا النمط من التخطيط والتفكير لا يعيشه بعض المتديّنين العاديين الذين يتحرّكون في سياق ثقافة مسجديّة، لا ثقافة وطن أو محافل علميّة أو ثقافة منافس حضاري للمدارس الفكريّة المختلفة، أو ثقافة بناء صروح علميّة كبرى في المجتمع الإسلامي تملك خبرة الأفكار العالميّة كلّها، وتخوض حواراً فكريّاً واعياً وعميقاً معها..

إنّ الدولة هنا غير راضيةٍ بمضمون الفكر المنحرف الذي نُشر، بل هي ترى أنّ نشرها له قد يساعد على إضعافه وخفض نسبة جمهوره، بدل قمعه الذي قد يشعرها في بعض الأحيان أنّ جمهوره سوف يزداد انطلاقاً من التعاطف معه، الأمر الذي قد يبعث على حالة غاضبة من الدين قد ترى الدولة عدم صلاحها.

ويمكن لي أن أُعطي أنموذجاً للآخر للتدليل على أنّ حفظ أو نشر أو السماح بالفكر الضالّ بالوجود لا يعبّر عن الرضا به أو القبول، وهذا المثال هو أن تقوم الحوزات العلميّة والمعاهد الدينية بتدريس وتعليم فكر الأديان والمذاهب الأخرى على نطاق واسع، فنحن لو نظرنا للموضوع من إحدى الزوايا سوف نرى أنّ هذا

---

(١) مجموعه آثار ٣٠: ٥٧٥ ـ ٥٧٦.

الأمر ـ كما حصل فعلاً ـ سيترك آثاراً سلبية على بعض الطلاب الذين سيتأثّرون بدرجة أو بأخرى بالمدارس الفلسفية الأخرى أو بالمدارس الدينية والمذهبية الأخرى، صحيحٌ أنّ هناك محذوراً في الجملة، وهو تأثر البعض بالفكر الضالّ حتى لو أردفنا معه نقده أحياناً، لكن في المقابل ترى الحوزة العلمية أنّها مجبرة على ذلك؛ لأنها تريد تربية جيل علمائي قادر على النهوض بوجه التيارات الفكرية الأخرى.

إنّ بعض المعاهد المعاصرة قد أرسلت لهذا الغرض طلابها للخارج كي يدرسوا الغرب من مصدره، ليكون النقد أكثر جدية وعلمية وفاعلية، بعد الملاحظات التي سجّلت على الفكر الإسلامي في ضعف عناصر نقده للغرب في بعض الجوانب، وقد تأثر بعض الطلاب المبتعثين للغرب به، لكنّ الحصيلة العامة كانت تربية جيل خبير بالفكر الغربي، وقادر ـ بلغة علمية، لا خطابية وفتوائية وتعبوية، مع احترامنا لكلّ اللغات ـ على التأثير في الجامعات والمحافل العلمية المختلفة..

إنّ قراءة توازنات المصالح والمفاسد قد تفرض أحياناً تقديم هذه الخسارة المحدودة بغية تحقيق الأهداف الكبرى، فلا يعني ذلك رضا الحوزة بالفكر الغربي المادّي مثلاً.

لو تأمّلنا اليوم في هذه المسألة، نفهم أنّه لا ترابط إطلاقاً بالضرورة بين حفظ كتب الضلال أو نشرها أو السماح بنشرها من جهة، وبين الرضا بها، وأنّ هذا الخلط بين الأمرين ناتج عن طريقه تديّنية بسيطة في تناول الأمور، وإذا كانت هذه الطريقة مقنعة في عصر المحقّق الأردبيلي مثلاً، فهي بالتأكيد غير مقنعة اليوم.

كيف يمكن نقد الآخر دون فهمه؟ وكيف يمكن فهمه دون تربية جيل متعلّم؟ وكيف يمكن ضمان تربية جيل يتعلّم فكره دون أن أتورّط قهراً بمن يتأثر به؟ عندما

تكون الأمور بحجم نشاط في قرية أو مسجد سيكون ذلك ممكناً، لكن عندما نتحدّث عن سياسات ثقافية استراتيجيّة لدول أو مؤسّسات علميّة أو حوزات ومعاهد دينية أو مراكز وجامعات فكريّة كبرى، فإنّ الأمر سيظهر بطريقة مختلفة تماماً، لا سيما عندما نعرف أنّ الآخر في عصرنا حاضر وموجود وسينشر كتبه شئنا أم أبينا، فإنّ نظام المصالح والمفاسد يقضي ـ أحياناً ـ أن ننشر نحن فكره مع نقده، قبل أن ينتشر فكره منفصلاً عن نقده..

هذه رؤى في العمل الثقافي تختلف كثيراً عن الرؤيّة الأوليّة التي جاءت في هذا الدليل.

وسأذكر هنا مثالاً تقريباً لهذه الذهنية في وزن المصالح والمفاسد، وهي كلام للشهيد الصدر في رسالة له إلى السيد محمد الغروي ضمّنها موقفاً من التلفزيون، حيث كان السيد الصدر يستشكل شرعاً في اقتناء التلفزيون، لكنّه أجاز بيعه، وعندما برّر في هذه الرسالة ذلك قال: «وأمّا مسألة التلفزيون، فنحن سمحنا ببيعه وشرائه التجاري؛ لأنّ المنع من ذلك لا يؤدّي إلى التقليل من استعماله، بل يؤدّي فقط إلى زيادة أرباح التاجر غير الورع؛ إذ في الواقع الخارجي لا يمكن أن نفترض أنّ الباعة كلّهم متدينون، فإذا افترضنا بائعَين أحدهما متديّن دون الآخر، وكان معدّل ما يبيعه كلّ منهما عشرة، فإذا منعنا من البيع، فسوف يمتنع أحدهما دون الآخر، وهذا يعني أنّ الآخر سوف يبيع عشرين، وبهذا لم نصنع شيئاً إلا تكثير أرباح التاجر الثاني، وهذا بخلاف المنع من الاقتناء؛ فإنّه يؤدّي إلى تقليل المقتنين ولو في الجملة. هذا كلّه بناء على عدم إدراج التلفزيون في آلات اللهو وكون المنع عنه بعنوان تقليل الفساد لا بالعنوان الأوّلي، وأما لو كان من آلات اللهو لكان بيعه ممنوعاً بالعنوان الأوّلي، سواء

ترتب عليه تقليل الفساد أو لا..»[١].

إنّ هذه العقليّة هي التي نتكلّم عنها الآن، إنّ الإعلام الضالّ وكتبه لا يوجد تحريم لوجوده بالعنوان الأوّلي، إنّما التحريم لإضلال الناس، والباقي كلّه مقدّمات، وهنا إذا أردنا تقليل الفساد الناجم عنه فليس السبيل الوحيد هو المنع المطلق الشامل لوجوده بالضرورة؛ لأنّه حيث سيظلّ موجوداً عبر نشر الآخرين له، فإنّ حظر تداوله شرعاً لن ينجم عنه تأثير يُذكر سوى زيادة جهل المتديّنين بالشبهات المعاصرة وانزوائهم وانغلاقهم وفشلهم المعرفي في المواجهة؛ لهذا تجدهم يستخدمون سلاح التعبئة والفتوى والتحريض تعويضاً عن الضعف العلميّ، فمنع نشر هذه الكتب سيعني تفرّد الآخر بنشرها، وستصل للقارئ بلا نقدٍ لها أو بلا أن يرى وجهات النظر الأخرى، بينما لو تعامل المتديّنون بذهنيّة الحضور ليأخذوا ثقة الطرف الآخر عبر نشر الرأيين معاً، واستخدام أساليب احترام الأفكار مع نقدها، فإنّ درجة التأثير على المدى البعيد قد تكون أفضل ولو في بعض الأحيان.

وهذا مثل من أفتى من الفقهاء المعاصرين ـ كما سمعنا ـ بجواز أخذ الضريبة على الخمر للبلديات التي يضع المؤمنون يدهم عليها؛ لأنّ تنزّه المؤمنين عن أخذها وبيدهم وزارة السياحة وكذا البلديات مثلاً، سوف يخفض قيمة الخمر في الأسواق، وستصبح في متناول الناس أكثر، فيكون التأثير أكثر سلبيةً، والمفروض عدم إمكان منعها بالمطلق.

ومن هذا السياق، تأتي الملاحظة على إفتاء بعض المرجعيّات في العالم العربي بحرمة دخول وظائف الدولة على الشيعة، الأمر الذي فسح المجال لغيرهم بالسيطرة على

(١) انظر نصّ الرسالة عند: أحمد أبو زيد، محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة ٣: ٣٨٦.

كلّ مرافق الدولة وترك آثاراً غير محمودة في أكثر من موقع، بينما نجد الفقه الشيعي اليوم يعيد النظر في هذا الموضوع، انطلاقاً من كون المصلحة في الحضور أكبر من الانزواء والخروج.

إنّ هذا كلّه يؤكّد أنّ هذا المنطلق المصلحي هو الحاكم في مثل موردنا، حيث لا نصّ بالخصوص على آليّة محدّدة في التعامل مع كتب الضلال وإعلامه، لا إطلاق تعميم فتوائي بأنّ كلّ من حَفِظَ كتاب الضلال أو سمح بها فهو يرضى بما فيها، الأمر الذي يُحدث انغلاقاً رهيباً على المدى البعيد في الوعي الثقافي في الوسط الإسلامي أو المذهبي.

وهذا كلّه ما يؤكّد أكثر فأكثر مدى أهميّة الوعي الزماني والمكاني في الاجتهاد، وفي الإفتاء وصياغة الفتوى، وأنّ الأمور لا تأخذ شكلاً واحداً، بل هي متغيّرة بطبعها تبعاً للظروف، وأنّه لا يوجد نصّ ديني حاسم ولا حكم عقلي قاطع ومطلق في الآليّات التي ينبغي اتباعها في هذا الصدد، فعلينا نحن ممارسة النظر في الآليات من الزاوية المقاصديّة العامّة، آخذين بعين الاعتبار تمام الحيثيات التي لها دور في الموضوع؛ لنتوصّل بعصف الأفكار وتراكم الخبرات ـ بما فيها الميدانيّة وليس فقط الفتوائية والاجتهاديّة ـ إلى اختيار الوسيلة الأفضل في هذه المرحلة أو تلك، وفي هذا المكان أو ذاك، وقد تختلف الوسائل تبعاً لاختلاف الظروف والزمان والمكان والمجتمعات والأحوال، فلا ندّعي حصريّة طريقتنا، ولا طريقة غيرنا، على الامتداد الزمكاني فلاحظ وانتبه.

هذا كلّه بصرف النظر عما أثاره بعض المعاصرين من التشكيك في أصل الحكم بحرمة الرضا، وأنّ غايته القبح الباطني[1]، وكلامه يحتاج لبحث لا حاجة له بعدما تقدّم.

---

(١) الصانعي، مقاربات في التجديد الفقهي: ٨٢.

٤ ـ ٥ ـ إدراج كتب الضلال وإعلامه في مفهوم البدعة وأهل البدع

الدليل الخامس: ما يلوح من كلمات بعض الفقهاء، من أنّ كتب الضلال هي كتبُ بدعة، ولابدّ من مواجهة أهل البدع، ورفع هذه الكتب يكون حينئذٍ من مصاديق النهي عن المنكر الواجب شرعاً[١].

ويناقش:

أولاً: إنّ ما في النصوص الحديثية المعتبرة في مواجهة أهل البدع هو سبّهم وغيبتهم وبهتانهم وقطع العلاقة معهم وإظهار العلم عندهم، وليس في نصوص البدعة وأهلها ما يفيد منعهم من النشر أو مصادرة كتبهم أو إغلاق صحفهم وأجهزة إعلامهم، أو سجنهم ومنعهم من إبداء الرأي وغير ذلك. نعم لا يجوز الدعوة لهم وتقوية بدعهم وضلالاتهم أو السكوت عنها.

ثانياً: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ مفهوم أهل البدع أخصّ من مفهوم الضلال؛ إذ ليس كلّ ضلال بدعة في الدين، بل البدعة هي زيادة أو إنقاص في الإسلام أو إحداث دين أو معتقد ليس من الإسلام في شيء[٢].

وما أفاده صحيح، فهل كلّ اجتهاد بدعة؟! وهل كلّ رأي خالف الإجماع أو الشهرة في التفسير أو الكلام أو الفقه أو الأصول هو بدعة؟ وهل كلّ رأي مخالفٍ للسلطة السياسية أو الدينية هو بدعة؟ وقد حقّقنا في محلّه مفهوم البدعة إثباتاً، وقلنا بأنّه مفهوم ضيّق ومن الصعب إثباته في الخارج، فليراجع[٣].

ثالثاً: قد حقّقنا في محلّه عدم ثبوت مرتبة اسمها اليد في الأمر بالمعروف والنهي

---

(١) انظر: الدروس الشرعيّة: ٣٢٦؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٥؛ ومفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

(٢) مقاربات في التجديد الفقهي: ٨٢ ـ ٨٣.

(٣) حيدر حب الله، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤١١ ـ ٤٣١.

عن المنكر، بمعنى العنف والضرب والسجن والتصرّف في أموال الآخرين بغير إذنهم، ومنعهم من ممارسة حرياتهم الثابتة لهم بحسب العنوان الأوّلي[١]، ومعه فلا يفيد هذا الدليل أيّ إجراء معارض لأهل البدع غير المواجهة العلميّة والجائزة شرعاً في المرحلة السابقة، ما لم يتحقّق في حقّهم عنوان قضائي أو جزائي كالارتداد وغير ذلك فيمكن ترتيب تلك الأحكام في ضمن دائرتها وشروطها، بناءً على ثبوتها.

٤ ـ ٦ ـ مرجعيّة الحكم بوجوب إضعاف أهل الضلال ومجاهدتهم

الدليل السادس: ما ذكره الشيخ النجفي من التمسّك بما دلّ على وجوب مجاهدة أهل الضلال وإضعافهم بكلّ ما يمكن، وتدمير مذهبهم بتدمير أهله، على حدّ تعبيره[٢].

ويمكن مناقشة ذلك:

أولاً: إذا تحقّقت شروط الجهاد مع الكفّار أو أهل البغي، فقد يمكن قبول هذا الدليل، أما مع عدم تحقّقها فما هو الموجب للأخذ بهذا الدليل؟! وقد أثبتنا في محلّه أنّه لا يوجد في الإسلام جهادٌ ابتدائي[٣]، كما حقّقنا بأنّه ليس كلّ مخالفة لإمام المسلمين أو اختلاف مع مذهب الحقّ، هو بغيٌ، ولا أنّ كلّ معارضة سياسية أو فكريّة هي بغيٌ موجب لتطبيق أحكام الجهاد والعنف في مورده، فينحصر المورد بحالات الدفاع أو التمرّد المسلّح والعدواني على الدولة الإسلاميّة الشرعيّة[٤].

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٤٧٠ ـ ٥١٦.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٥٧.

(٣) انظر: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٥٩ ـ ٢٠٠، و٤: ٢٨٧ ـ ٣٣٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٣: ٣٩٣ ـ ٤٥١.

ثانياً: هل كلّ كتب الضلال مرتبطة بالكفّار وأهل البغي الذين ثبت وجوب محاربتهم؟! إنّ هذا الدليل أخصّ من المدّعى.. إنّ هذا الدليل غاية ما يُثبت أنّ كتب الضلال (وإعلامه) المرتبطة بمؤامرة من العدوّ بحيث تخضع لمنطق الحرب يمكن التعاطي معها لا تلك التي يستفيد العدو من وجودها أو لا علاقة لها بقضايا الحرب والجهاد. فروح هذا الدليل تعاني من مشكلة تسرية الحكم في القضايا العسكرية والجهادية إلى القضايا الثقافية والفكرية، فهل كتب أهل السنّة بين الشيعة مرتبطة بقضايا الجهاد؟

والحصيلة: إنّه لو ساعدت هذه الكتب المعتدين على بلاد المسلمين فكانت جزءاً من الحرب، أمكن الحديث معها بهذه الطريقة، وإلا فمن الصعب تسرية الحكم. فلا يوجد في الشريعة عنوان اسمه أهل الضلال يمكنه أن يمتاز عن سائر العناوين حتى تترتب عليه الآثار، مثل عنوان الإسلام والكفر.

مأزق نظريّة الحظر بين حقّ الاجتهاد ومواجهة الفساد (تعليق منهجي عام)

إنّ جوهر المشكلة في أكثر الأدلة العقليّة والاعتباريّة هي في مبدأ التمييز بين الاجتهاد المشروع في كلّ العلوم الإسلامية، بل الواجب فيها، وبين فكرة الضلال والبدع والكفر والفساد والباطل، حيث لا توجد محدّدات واضحة وعلميّة في هذا السياق، فلو قلنا:

أ ـ بأنّ كل ما نقطع بضلاله وخطئه فهو كتب ضلال لزم الشمول لكتب الكثير من المفسّرين والفقهاء والمحدّثين و.. أليس في كتب الحديث ضلال؟ أليس في كتب التفسير ضلال؟ أليس في كتب أصول الفقه والعقيدة حتى داخل المذهب الواحد ضلال؟ إنّ مفهوم الضلال هذا هنا واسع، ومن المستبعد أن يلتزم به أحد، ونتيجته

هي ما نقلناه من كلام السيد العاملي في مفتاح الكرامة في حقّ الشيخ البحراني في الحدائق! فيلزم إتلاف ومنع ومصادرة وحرمة طباعة كلّ هذه الكتب!

ب ـ أمّا إذا قلنا بأنّ كتب الضلال هي الكتب التي تواجه أصول الإسلام صراحةً، بحيث تريد إبطال نبوّة النبي أو إمامة الإمام أو ألوهيّة الله أو توحيده أو نحو ذلك، فهذا المعنى يحتاج:

أولاً: إلى أن تكون هذه الكتب ذات لغة نقديّة لا تفسيريّة، فهناك فرقٌ بين من ينكر الإمامة ويبطلها وبين من يقول: إنني أفهم من الإمامة ما كان في شؤون الدين لا الدنيا، فإنّ الأوّل يريد هدم الإمامة صريحاً، فيما الثاني يريد تفسيرها بتفسير غير متعارف مثلاً، ولا يقاس الأوّل بالثاني، بناء على هذا التفسير للقضيّة. وأما القصود فهي موضوع آخر.

كما يحتاج هذا المعنى ـ ثانياً ـ إلى تحديد ما هي أصول الإسلام وما تعيينها؟ وما هو المقدار المتيقّن منها؟ وما هي أصول المذهب؟ إنّ هذا موضوع مهم جداً هنا، فهل العصمة من أصول المذهب لو كانت في غير التبليغ؟ ولماذا؟ وهل لأنّ العلماء أجمعوا عليها صارت من أصول المذهب؟ وهل عدالة الصحابة من أصول المذهب ولماذا؟ وهل كل قطعيّ هو من أصول المذهب أو كلّ إجماعي هو كذلك.. وكيف؟ فنحن نتحدّث في المذهب والدين في لوح الواقع لا في اللوح التاريخي لظهوره عبر مئات السنين فتأمّل جيداً، فهل لأنّ الشيخ الصدوق قال بجواز السهو على النبي لم يعد نفي السهو من أصول المذهب، أو أنّه ظلّ من أصوله، ومن ثم لزم إتلاف كتب الصدوق؟!

إنّ مفهوم أصول المذهب ـ أصول الدين ـ مسلّمات الدين والمذهب، وغير ذلك

من العناوين، فيها قدر متيقّن محدود جداً، لكنّ مساحةً واسعةً منها لم نفهم كيف أدرجت في الأصول أو المسلّم أو غير ذلك؟ هل بالشهرة بين العلماء أو بورود النصّ القرآني أو بماذا؟

لا ينبغي الاستخفاف بهذه التساؤلات أبداً، فأجوبتها ليست سهلة إطلاقاً، وهل يحقّ لكلّ عالم توصّل إلى اعتبار شيء ما من الأصول أو المسلّم وخالفه شخص آخر أن يمارس معه حكم كتب الضلال أو لا؟

لماذا كان إنكار العصمة للنبي وأهل بيته ضلالاً بينما الإطاحة بعشرات آلاف الروايات عنهم نتيجة مبنى أصولي ورجالي ـ كما هي الحال مع مثل السيد الخوئي والشيخ آصف محسني والشيخ حسن صاحب المعالم و.. ـ ليس ضلالاً؟! ولماذا كان القول بتاريخيّة التشريع ضلالاً بينما ما ذهب إليه الإخباريون من سقوط حجيّة ظهورات القرآن وتعطيل هذا الكتاب الكريم تعطيلاً نسبيّاً ليس ضلالاً؟! لماذا كانت نظرية تأثير المعرفة البشرية في المعرفة الدينية ضلالاً بينما لم يكن القول بتعطيل إقامة النظام الإسلامي وصلاة الجمعة والجهاد الابتدائي والحدود والتعزيزات في عصر الغيبة ضلالاً؟! لماذا كان إنكار كسر ضلع الزهراء ضلالاً بينما لم تكن فتاوى تحريم التطبير وجملة من مظاهر العزاء ضلالاً؟! ولماذا كانت فتاوى التطبير ضلالاً بينما قول أمثال الشيخ التبريزي بعدم وجود دليل على علم أهل البيت في الموضوعات لم يكن ضلالاً؟! لماذا كان القول بعدم وجود المحسّن بن علي والسقط ضلالاً تصادر المجلات التي تطبعه، بينما القول بأنّ أهل البيت هم مظهر تمام الأسماء والصفات ليس ضلالاً؟!

إلى عشرات من أمثلة الازدواجيّة في تطبيق هذه المفاهيم المطّاطة والهلاميّة، ولو

تأمّلنا قليلاً لرأينا المرجع في كلّ ذلك هو حالة الخوف على وجود الدين في لحظةٍ ما، وأنّ المصلحة تقتضي الوقوف بوجه هذه الفكرة أو تلك أو هذا التيار أو ذاك.

إنّنا نعتقد بأنّ مساحة الاجتهاد في الفكر الديني واسعة، فليس الفقهاء وحدهم وفيما بينهم إذا اختلفوا تبقى حصانتهم، بل اختلاف المتكلّمين والفلاسفة والمحدّثين والرجاليين والمؤرّخين والمفسّرين واللغويين والعرفاء والأصوليين والباحثين المحدثين في فهم الدين يبقي على حصانتهم أيضاً، فلا يوجد دليل على التمييز، ولا شأن لنا بالنوايا، فهذه كلّها اجتهادات من حقّ من يختلف معها أن ينتقدها، لكن لم يثبت بدليل شرعي أنّ من حقّه منع حريات أصحابها ما داموا يعلنون الشهادتين في الحدّ الأدنى، ولم يقم دليل مقنع على عكس ذلك، بعيداً عن اللغة العاطفيّة، وكما أنّ قراءة كتب الفقهاء على اختلافهم الواسع فيما بينهم، ليس موجباً للقلق على الدين، وكذا تقليد هذا أو ذاك منهم، فكذلك قراءة اجتهادات سائر العلماء، ما دام الجميع تحت سقف العنوان العريض، وهو الإيمان بالتوحيد والرسالة، ولكلّ واحدٍ فهمه وأدلّته، وكما ترى أنت أدلّتهم واهية قد يرون هم أنّ أدلتك أوهن من بيت العنكبوت، فلا نستطيع التعامل بعين واحدة والكيل بمكيالين، مع الإقرار الأوّلي بأنّ لكلّ قاعدة استثناء يحتاج هو لمبرّره وعنوانه الطارئ، لا أنّه هو القاعدة الأصليّة، نعم من حقّ الجميع النقد والتفنيد والدفاع عمّا يراه حقّاً في الفقه وغيره.

إذن، فالمرجع الحقيقي للمسألة هو تشخيص الموضوع ومدى الخطورة على الدين، وتعيين الأفضل في أسلوب المواجهة، لا وجود نصّ أو حكم أوّلي متعلّق مباشرةً بالإعلام الضالّ، لهذا نجدهم يتأرجحون في المصاديق؛ لأنّ المرجعيّة عندهم ليست وجود نصّ إطلاقي، بل وجود مبدأ قانوني وهو مبدأ الدفاع وحفظ الإسلام

وأصوله وقيمه ومواجهة الكفر والضلال والبدعة وآثارها، أما الأسلوب فيخضع للتشخيص، تبعاً للأفق الفكري والثقافي والاجتماعي والسياسي للمرجع أو السلطة السياسية والدينية من جهة، وتبعاً لطبيعة الظروف والإمكانات والمصالح والمفاسد من جهة أخرى.

هذا ما نريد إثباته: إنّ المسألة ترجع لتشخيص الموضوع، فقد أرى أنّ ترك هذه الكتب أصلح مع ردّها، وقد أرى منعها أصلح تبعاً للظروف والملابسات وإلا فالأصل عنوانان: حقّ الاجتهاد بالمعنى الواسع الذي قلناه، وحقّ مواجهة الكفر والضلال، لا أنّ الأصل هو حظر هذه الكتب ومنعها لكن بالعنوان الثانوي نسمح بها، فإنّ إثبات هذا الأصل مشكلٌ جداً.

وقد أشار الشيخ المطهري مقرّاً بأن الفقهاء لم يتناولوا هذه القضية هنا من زاوية اعتقاد كلّ فريق بصواب ما يكتب وأنه اجتهاد في الدين[١].

لسنا نعاني عقدة من حظر الحريات الإعلامية أو الفكرية، فالغرب نفسه يضع لنفسه عناوين يحظر من خلالها هذه الحريات، مثل مبدأ عدم نشر الكراهية الذي حظر فيه قانونياً فضائيات عربية وإسلامية لمجرّد مواجهتها لليهود ودعوتها لإخراجهم من فلسطين، وحاكم بسبب (معاداة السامية) الكثيرين من أمثال المفكّر الفرنسي روجيه غارودي.. إنّما نحن نبحث عن المبدأ: هل هو في الحظر أو في السماح؟

والذي يبدو لي أنّ الشريعة تعلن مبدأ المواجهة، لكن ليس فيها نصّ قانوني حاسم بالحظر أو بطريقة محدّدة في التعامل ونحو ذلك. نعم يُفهم منها تحريم الضلال ودعمه

(١) انظر: مجموعه آثار ٣٠: ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

مع العلم به، لا تحريم تركه مع الردّ عليه.

نتائج البحث في النصوص والموروث (النظريّة المختارة في المبادئ العامة)

هذه هي مجمل نصوص الفقه الإسلامي إزاء قضية كتب الضلال، ويمكن أن نستخلص من البحث فيها النتائج التالية:

١ ـ حرمة إضلال النفس والغير، وحرمة كلّ سبيل تكون نتيجته إضلال النفس أو الغير حرمةً منجّزةً عندما يصدر ذلك عن عمد وعلم أو عن تقصير.

٢ ـ حرمة دعم الضلال والإضلال بمختلف أشكال الدعم (المادّي والفكري والمعنوي) الموجبة بحسب المآل لتقوية الفساد والكفر والانحراف الفكري والأخلاقي. وبعبارة أخرى: حرمة تقوية الباطل كيفما كان.

٣ ـ عدم ثبوت الحقّ باستخدام أسلوب غير جائز في نفسه في مواجهة الضلال، سوى مثل الأساليب اللسانية التي نصّت عليها صحيحة داوود بن سرحان كالسبّ والبهتان والغيبة ونحو ذلك بصرف النظر عن تفاصيل النقاش فيها أيضاً؛ لأنّنا لا نأخذ بهذه الصحيحة ولا نلتزم بمضمونها وفاقاً لغير واحدٍ من الفقهاء المتأخّرين. وإذا كان المورد من موارد حدّ من الحدود أو عقوبة محدّدة في الشرع أو اندرج في باب الجهاد، وتحقّقت الشروط كافّة فيه، أمكن تطبيقها لو تحقّق مصداقها.

٤ ـ وجوب استخدام كلّ وسيلة حماية من الضلال تكون منتجة، للنفس والغير، ولا تكون حراماً في حدّ نفسها بالنسبة للغير.

٥ ـ التمييز الدقيق بين مبدأ حريّة الاجتهاد المشروعة، ومبدأ البدعة والضلالة، ورفض أشكال الخلط بينهما.

٦ ـ مرجعيّة نظرية التزاحم والأولويات وحساب المصالح والمفاسد في إدارة

عملية مواجهة الضلال، واختيار الطرق والأساليب والوسائل الأفضل وفقاً للزمان والمكان والظرف والحال، ورفض وجود مبدأ شرعي أوّلي بإعدام الضلال كيفما كان. فإذا كان أسلوبٌ ما يفضي إلى تقوية الضلال في زمن معيّن لزم اتباع أسلوب آخر، وربما انعكس الأمر في ظرف زمني مختلف.

الموقف الشرعي من الضلال ومواجهته والعلاقة معه (النظريّة المختارة)

وفي ضوء هذه النتائج، يمكننا البحث في الفكر والإعلام الضالّ ضمن أربعة محاور:

١ ـ إنتاج الضلال.

٢ ـ توزيع الضلال ونشره.

٣ ـ استهلاك الضلال واستخدامه.

٤ ـ مواجهة الضلال.

١ ـ إنتاج الضلال

المقصود بالإنتاج هنا أن يولّد الإنسان الفكر الضالّ وكلّ العناصر الداعمة لعمليّة الإنتاج هذه، وذلك من نوع تأسيس مؤسّسات أو مراكز أو حلقات لإنتاج الأفكار المعارضة للإسلام، فأيّ دعم مادّي أو معنوي لقيامة مثل هذه المشاريع يكون حراماً شرعاً؛ لأنّه دعمٌ للكفر والانحراف، شرط علم الفاعل بذلك، أمّا لو ظنّ أنّه على حقّ مشتبهاً غير مقصّر في المقدّمات، فيكون معذوراً، على التفاصيل المذكورة في محلّه. وفي هذا السياق أيضاً العمل الفكري في هذه المؤسّسات، وكذلك تأليف كتب الضلال ونحو ذلك.

وقد يقال هنا بأنّ نفس التأليف ليس حراماً في ذاته، وإنّما الحرمة في نشره؛ لكون الحرمة الحقيقيّة كامنةً في تضليل الناس وصدّهم عن سبيل الله، والتأليف ليس كذلك، وكذا الحال في تأسيس مراكز الأبحاث أو غيرها، ما لم يُقرن بالنشر والتوزيع والإعلام؛ لعدم صدق التضليل عليه حينئذٍ عادةً، وهو الصحيح.

والآية القرآنية الأولى التي استعرضناها سابقاً تفيد هنا أنّ كلّ سعي لإضلال الناس عن الدين بغير حجّة شرعيّة أو معذورية خاصّة يكون حراماً منجّزاً، فلو فعل ذلك معتقداً أنّه الإسلام أو لا لغرض التضليل لا يكون حراماً.

ولو ألّف ضلالاً وأنتج برامج ضالّة أمكن الاحتفاظ بها شرط عدم نشرها بما يفضي إلى الإضلال، كما صار واضحاً. كما أنه لو أنتج ضلالاً بغية نقده، على طريقة «إن قلت قلت» لم يكن محرّماً أيضاً؛ لأنه لا يقع في صراط قصد التضليل، وبهذا تتضح البوصلة في مختلف أمثلة وحالات هذه القضيّة فلا نطيل.

٢ ـ توزيع الضلال ونشره

المقصود بالتوزيع هنا االقيام بإيصال الضلال إلى الغير ـ مع العلم بكونه ضلالاً ـ بأيّ طريقة من الطرق بغية تضليله، أو مع العلم بحصول الضلال له، أو قيام الحجّة المعتبرة على ذلك، وقد حكم الفقهاء هنا بحرمة استنساخ كتب الضلال[1].

ومن الواضح ـ بمقتضى ما تقدّم من دلالة الآيات الكريمة المتقدّمة وغيرها ـ أنّ ذلك حرامٌ غير جائز، ولا يقتصر على النسخ، بل يشمل اليوم طباعة الكتب مع توزيعها والدعاية لها، وبث البرامج الإعلامية ونشر الأفكار الضالّة في الصحف

(١) انظر: مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

ووسائل الإعلام وشبكة الانترنت وغير ذلك. وكذا تعليم الضلال وتدريسه للترويج له والدفاع عنه، وأيّ وسيلة أخرى توصل الفكرة الضالّة إلى الناس فيضلّون بسببها عادةً، فإنّ هذا كله حرام؛ لما تقدّم.

وهنا لابد من توضيحات أيضاً:

أولاً: يشترط في ثبوت الحرمة وتنجّزها هنا أن لا يكون صاحب النشر هذا معتقداً عن جهل بلا تقصير أنّ هذا هو الحقّ، وأنّه بذلك يدعو للحقّ وللصراط المستقيم، وإلا فلو اجتهد بطريقة وصل فيها إلى نتيجة باطلة كان معذوراً إذا لم يقصّر في المقدّمات، والإنسان على نفسه بصيرة، وكذا لو اتبع غيره في ذلك وكانت له الحجّة والعذر في اتباعه له، كحال المقلّدين للمراجع وعلماء الدين.

ثانياً: لو اشتملت الكتب أو المشاريع الإعلامية على ما فيه حقّ وباطل، كاستضافة شخصين على التلفاز أحدهما يحمل فكراً ضالاً والآخر ينتقده، أو تمّ استضافة شخص يُعلم بأنّه يثير وسط عشرات مقولات الحقّ التي ينطق بها، يثير باطلاً ما، فهل يحرم في هذه الحال أيضاً أو لا؟ ولو علمت الصحافة على أنواعها السياسيّة والفنية والفكريّة، أنّ فيما تنقله أفكاراً ضالّة لبعض الأشخاص، فهل يجوز النقل أو لا؟

والجواب: إنّ العبرة هنا بالقصد، فإذا قصد الناشر أو الموزّع إضلال الناس حرم، أما إذا لم يقصد ذلك، فإن كان ذلك موجباً عادةً ونوعاً حصول الضلال لهم بلا مصلحة مقابلة حَرُم أيضاً، وإلا فمجرّد احتمال الضلال احتمالاً صرفاً مع وجود مصالح نوعيّة في العرض والنشر لا يوجب حرمةً ولا دليل فيه على الحرمة؛ لأنّ الحرمة إنما هي للغاية وهي تضليل الناس، فإذا لم يحرز حصول ذلك فلا دليل على التحريم.

ثالثاً: إذا كان في اتّباع سياسة عرض الرأي والرأي الآخر في مختلف وسائل الإعلام مصالح، لكن في المقابل احتمل حصول الضلال لبعض الناس بذلك فلا دليل على الحرمة لأجل الاحتمال. وأما لو علم إجمالاً بحصول الضلال لبعضهم مثلاً، كأن يتأثر بالشخصيّة المستضافة لبرنامج الحوار الإعلامي والتي تحمل الفكر الضالّ، ولا يتأثر بنقده، ففي هذه الحال قد يقال بالحرمة أيضاً تنجيزاً للعلم الإجمالي الموجود في المقام.

وقد يقال في مقابل ذلك بمرجعيّة قانون التزاحم، بأن يدور الأمر بين سياسة إعلامية لا تنفتح أبداً على الرأي والرأي الآخر، وسياسة إعلامية منفتحة قد يؤدّي انفتاحها هذا إلى بعض الآثار السلبيّة في مقابل خلق حالة وعي عام وحصول تنمية ثقافية ونهضة وعي في عام في هذا السياق. وهنا ينظر فيما هو الأرجح لمصالح الدين في كلّ عصر ومصر، إذ لو أخذت مثل هذه العلوم الإجمالية على إطلاقها لحكم بحرمة نشر كثير من كتب علماء المسلمين بل وعلماء المذهب الواحد، ككتب الفلاسفة والمتصوّفة والعرفاء والمفسّرين، بل وحتى بعض كتب الفقهاء والمحدّثين التي فيها أدلّة الآخرين من سائر المذاهب مثلاً ـ على فرض أنّ هذه يصدق عليها ضلالات ـ فالقضية تختلف، فلو كنّا في زمن تروج فيه أساطير التصوّف ويحدث انحراف عن الشرع بسببها، لربما أمكن الحكم بحرمة نشرها لتأثّر الشباب بها، لكنّه في زمن آخر لا يكون كذلك، ولو عُلم في الجملة بحصول حالة تأثر لواحدٍ من الناس، إذ ما من كتاب إلا ويعلم إجمالاً بتسبّبه بضلال ولو جزئي ولو لواحد من الناس، كيف وبعض كتب الفقهاء ومقولاتهم استخدمت مادة للتشنيع على الدين نفسه!

٣ ـ استهلاك الضلال

ونقصد باستهلاك الضلال ما كان من نوع مطالعة كتب أو مجلات أو نشريات أو صحف أو بيانات ضالّة، وكذا استماع محاضرات أو خطب أو دروس أو كلمات ضالّة، ومنه مشاهدة التلفاز والانترنت مما يشتمل على ضلال وفساد، ومن ذلك تعلّم الضلال والتعرّف عليه وقراءته من مصادره، لا سيما من دون قراءة نقده مرفقاً به.

يظهر من السيد علي الطباطبائي أنّ من لا يطمئنّ بثباته على دينه وإيمانه يحرم عليه استهلاك الضلال، إذ لا يطمئن من تأثره بها، فلا يجوز له مراجعتها، والدليل على ذلك هو لزوم دفع الضرر المحتمل[1].

كما ذكر بعض الفقهاء المعاصرين هنا أنّه بعد اختيار العقيدة عن وعي وإيمان يلزم الاجتناب عما يُفسدها لدفع الضرر المحتمل، أما قبل اختيارها فيمكنه البحث في الآراء للوصول إلى الحقّ؛ استناداً إلى الآيات والأحاديث الآمرة بالتدبّر والتفكّر والتأمّل والتفتيش و..[2].

إلا أنّ في كلا الكلامين نظر، وذلك أنّه تارةً نحن نريد أن نعطي رأينا لهذا الشخص حال كوننا معتقدين بضرر هذا الفكر؛ لاعتقادنا بضلاله، وأخرى نريد أن ننظر في حاله هو ، وفي كلا الحالين المرجع لنا هو دفع الضرر المحتمل.

أ ـ أما بالنسبة لنا حال اعتقادنا بضلال هذا الفكر، فنحن سنقول لهذا الشخص: لا يجوز لك مطالعة هذه الكتب؛ لاحتمال تضرّرك منها، والعقل يحكم بلزوم دفع

(١) رياض المسائل ١: ٥٠٣.

(٢) الصانعي، مقاربات في التجديد الفقهي: ٨٦.

الضرر المحتمل.

لكنّ السؤال: ما هو الذي يُلزم هذا الشخص بالاستماع لنا والأخذ منّا؟ سنرى النتيجة قريباً فانتظر.

ب ـ وأما بالنسبة إليه هو، فإن كان شاكّاً واقعاً ومتردّداً حقيقةً في الحقّ بين المذاهب والاتجاهات، فإنّ عقله ـ والذي هو المرجع له ـ يُلزمه بالبحث والفحص، حتى لو كان هو بنفسه يسير على دين أو مذهب أو اتجاه خاصّ فعلياً؛ لأنّ تردّده معناه احتمال كونه الآن على ضلال، فبقاؤه دون بحث هو الذي فيه احتمال الضرر بالتقصير في البحث، لا العكس.

وأما إذا لم يكن متردّداً، فمن الواضح أنه لا يجب عليه بحكم العقل أن يبحث بعد افتراض علمه بصحّة ما هو عليه في مذهبه الفكري؛ أما أنّه لا يجوز له البحث فهذا فيه نظر؛ لأنّ التأثر بالفكر الآخر ليس دائماً مثل التأثر بالسلوك المنحرف؛ فإنّ الشخص الذي يصادف منحرفين فاسقين يصبح مثلهم مع إدراك عقله لخطأ ما هو عليه نظريّاً، وإن لم يستجب هو نفسه عملياً لهذا الإدارك العقلي، فالانحراف السلوكي عادةً ما لا يكون ناشئاً عن وعي علمي ـ ولو بجهل مركّب ـ بقدر ما يكون ناشئ عن رغبات أو مصالح، وهذا على خلاف المسألة الفكريّة، فإنّ هذا الشخص عندما ينظر في الاتجاهات الأخرى التي يعتبرها ضلالاً، فإنّ تحوّله إليها وتأثره بها معناه انعدام قناعته السابقة وصيرورته مقتنعاً بضلال ما كان عليه، وأنه الآن قد اهتدى، فكما يحتمل الضرر بعدوله، يحتمل ـ ولو بشكل بسيط ـ أن يتأثر بما في هذه الكتب، فينكشف له ضررُ بقائه على ما هو عليه، وإلا فإذا لم يحتمل هذا الانكشاف أساساً، بحيث لا يحتمل أنه لو قرأ هذه الكتب فسوف ينكشف له ضلال ما هو عليه

وتركه لما هو عليه لأجل هذه الكتب، ففي هذه الحال لا يحتمل الضرر إذاً حتى يأمره العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، فهو أمام أمرين: إمّا لن يتأثر بهذه الكتب فلا احتمال عنده للضرر حتى يجب دفعه، وإما سوف يتأثر بها، وهذا معناه أنّه هو الآن على ضلال، فكيف نحرّم عليه البحث دفعاً للضرر؟!

نعم، يحتمل أن يتأثر بها لا من باب القناعة بل من باب آخر، وهنا غايته إلزامه تكليفاً بأن يتمحّض للبحث العلمي والتقييم العلمي لهذه الكتب ولا ينجرّ عاطفيّاً، فإذا ضلّ عوقب على هذا، ويعاقب ـ نتيجة سوء اختياره ـ على الضلال، وإلا فبأيّ وجه سيمنعه عقله من البحث.

بل لو صحّ هذا، لما جاز للكافرين من اليهود والنصارى والمجوس، وكذا لأهل المذاهب الأخرى، وكذا لأهل المقالات الأخرى داخل المذهب الواحد.. لما جاز لهم أن يطالعوا كتب الحقّ؛ لأنّهم حال إرادتهم المطالعة سيُلزمهم عقلهم بالحرمة دفعاً للضرر المحتمل؛ لأنّ المفروض أنّهم يرون ما هو الحقّ الواقعي ضلالاً، فهل يُلتزم بذلك؟! ألا تكشف طريقة معالجتنا المدرسيّة للموضوع أنّ هناك مفارقات فيه.

والمتحصّل أنّه يجوز للإنسان مطالعة أو الاطلاع على الضلال شرط تقويم سلوكه الذاتي، بحيث يروّض نفسه على التعامل الموضوعي مع الأفكار، فإذا بنى على ذلك وجهّز نفسه لم يحكم عقله عليه بحرمة الاطّلاع، لاسيما لو كان شاكّاً حقيقةً بالأمور.

ومن ذلك يُعلم أنّ عقل الإنسان نفسه هو المرجع هنا، لا عالم الدين الذي اختار لنفسه إيماناً خاصّاً، فمن زاوية عالم الدين يحقّ له الإفتاء بالحرمة، لكنّ هذا الإفتاء لا يمكنه أن يصادم واقع ما يحكم به العقل من زاوية الفرد نفسه، فلو كان شاكّاً في الحقّ كيف يمكن أن يحكم العقل عليه بحرمة الاطلاع على ما يراه غيره ـ وهو مرجع الدين

ـ ضلالاً؟ فلاحظ جيداً. فالأمر مجرّد تشخيص من الفقيه وليس فتوى، ولا وجه لكونه ملزماً وفقاً للصورة التي رسمناها، وإن كانت الفتوى هذه أو البيان هذا، حقاً من حقوق الفقيه؛ لأنّه يرى أنّه يحمي المؤمنين من الهلاكة والانحراف انطلاقاً من تشخيصه، لكنّها فتاوى أو بيانات إرشاديّة توجيهيّة لا تُلزم المكلّف في مجال التشخيص، فمثلاً لو قال الفقيه: إنّ كتب فلان هي كتب ضلال عقائدي، أو إنّ كتب التيار الفكري الفلاني هي كتب ضلال، فما هو الملزم لاتباع قوله ما دام لا يوجد تقليد في العقائد أو الأفكار؟ وكونه من أهل الخبرة لا يكفي، إذ يعارضه الخبراء الآخرون الذين ذهبوا إلى عكس قوله من علماء الأديان والمذاهب والفرق والتيارات الأخرى، فما لم يرجّح المكلّف بنفسه فلن يكون قول الفقيه ملزماً له إلا بالكبرى، والتي هي وجوب حفظ نفسه من الضلال عن الحقّ والانحراف والغواية، والمفروض أنّ هذه الكبرى يدركها بعقله العملي بلا حاجة لفتوى الفقيه.

ومثل هذا موجود في بعض المسائل الفقهية كأصل مسألة التقليد التي يرجع فيها الناس للتقليد، بل وكذا تقليد الأعلم أيضاً، فإنّها أمور لا معنى لحجيّة التقليد فيها كما تعرّضنا له في بعض المواضع من كتابنا المتواضع (إضاءات).

وأشير أخيراً إلى أنّه قد يحاول بعض الباحثين المعاصرين الاستناد إلى التحريم القرآني في مجالسة الذين يسخرون بآيات الله حتى يخوضوا في حديث غيره، وادّعاء أنّ هذا الحكم يشمل مطالعة الكتب أو النشريات أو المنشورات التي تهزأ بالدين وتسخر منه. وهذا غريب؛ فإنّ مجرّد المطالعة لا يعبّر عن إقرار كما قلنا سابقاً، ولا يعبّر ترك المطالعة عن موقف دائماً، بخلاف ما جاء في الآية فإنّه يعبر عن موقف من الكافرين الذين يمارسون السخرية بالدين في مواجهته، فالتعدية قياس ظنّي باطل،

غير مستوفٍ للشروط أيضاً. على أنّ الآية حكمت بترك مجالستهم، لا بمنعهم عن الكلام، حتى يستدلّ بها بعض على منع كتب الضلال في أسواق المسلمين، مضافاً إلى أنّه ليس كلّ كتاب ضلال هو كتاب سخرية كما هو واضح.

٤ ـ مواجهة الضلال وأساليب التعامل معه

من خلال مجموع ما تقدّم، نعرف الموقف من مواجهة الضلال، وأنه واجبٌ شرعاً، وتجوز فيه كلّ الوسائل المشروعة سلفاً دون غيرها، ونحن حيث لم نكن نبني إلا على حجيّة الخبر المطمأنّ بصدوره، فلا نطمئنّ بصدور خبر داوود بن سرحان؛ لتفرّد الكليني بنقله، وعدم تداوله بعده من قبل أحد حتى القرن العاشر الهجري، وليس له إلا سند واحد، مضافاً لبعض الملاحظات المتنيّة.

أمّا كيف نواجه الضلال اليوم في الداخل الإسلامي؟ نحن أمام اتجاهين في هذا الصدد:

الاتجاه الأوّل: اتجاه القطع والتخاصم، وهو الاتجاه الذي يؤمن بضرورة قطع الارتباط مع ظاهرة الضلال وممارسة حجر اجتماعي وسياسي واقتصادي عليها حيث أمكن، وشنّ هجوم تسقيطي عليها بمختلف الوسائل المتاحة، كاستصدار فتاوى أو مصادرة أعمالها العلميّة، والحيلولة دون مراجعة الناس لها، وحظر التواصل العلميّ مع هؤلاء، وتشويه صورتهم كي تسقط من أعين الناس، ولو عبر استخدام الكذب والبهتان، بل قد يصل الأمر إلى السجن والطرد والنفي والقتل وإغلاق مراكزهم ومصادرة أعمالهم ونحو ذلك، من قطع رواتبهم وطردهم من وظائفهم والتضييق المالي عليهم. هذا كله طبعاً إلى جانب النقد العلمي والبحثي.

الاتجاه الثاني: اتجاه الوصل والتحاور، وهذا الاتجاه يرى أنّ الطريقة الأولى غير

مجدية اليوم إلا في حالات نادرة جداً ومحدودة للغاية، وأنّ السبيل الأفضل يكون عبر استخدام سياسة ثقافيّة استراتيجية يمكن تلخيص بعض خطوطها فيما يلي:

١ ـ القيام بنهضة فوريّة وشاملة في المراكز الدينية والمعاهد والحوزات العلميّة، بهدف إعداد كادر علمي جديد ومتمكّن من الدراسات المعاصرة والمناخات الفكرية العصرية التي تولّد أغلب هذه الأفكار، وهذا لا يكون إلا بنشاط يحتاج إلى سنوات متعددة، يكون جاداً ومدعوماً من قبل المرجعيات الدينية العليا والسلطات السياسيّة حيث يمكن. ثم توزيع أدوار هذا الكادر الضخم على مختلف المجالات الإعلاميّة كالتأليف والصحافة والإعلام المرئي والمسموع ووسائل التواصل الاجتماعي وغير ذلك، بحيث نملك جيشاً مجهزاً للمواجهة الفكرية النبيلة بعدّة وعتاد ممتازين.

٢ ـ العمل التربوي على تكريس ما أسميناه في كتاب (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) بمبدأ الوسطيّة في حمل الهمّ الديني، وهو المبدأ الذي يربّي العلماء والدعاة والعاملين على الهدوء النفسي والتخطيط الاستراتيجي، والتخلّي عن الانفعال والتوتر، وترك الخطابات المتشنّجة والموتورة، واستبدال ذلك بالأساليب الهادئة والموضوعية والرصينة، كونها تملك تأثيراً كبيراً اليوم في الجيل الصاعد، وهذا ما يحتاج إلى نشاط أخلاقي وتربوي ليس بالسهل، لخلق ثقافة جديدة مختلفة تماماً.

٣ ـ الترويج لاستخدام المنطق العلمي، دون الأيديولوجي أو المصلحي، وهو المنطق الذي علّمنا إيّاه القرآن الكريم في قول الحقّ ولو على أنفسنا، وفي قول الحقّ ولو لصالح من نتخاصم معه وغير ذلك، وهذا المبدأ عندما يتمّ العمل عليه في خطابنا الثقافي سوف يساعد على خلق مصداقية كبيرة لنا، بدل أن نستخدم منطق تعتيم عيوبنا، وتعتيم حسنات الآخر، وعرض الآخر مشوّهاً، وتبرير أخطائنا

وتبسيطها، وعدم الاعتراف بالحقّ ولا بنقاط الضعف، في مقابل عدم السعي لتبرير خطأ الآخر ولا حمله على الأحسن، ومع تضخيم خطئه وعدم الاعتراف له بعنصر إيجابي..

إنّ هذا الكيل بمكيالين هو الذي يشوّه اليوم صورة الدين والمؤسّسة الدينية والعاملين والحركيين الدينيين، إنّنا بحاجة لطريقة مثل السيد الصدر الهادئة في النقد العلمي حتى للاتجاهات الإلحادية، وأن لا يأخذنا الانفعال، بل نخطّط بهدوء وبشكل علمي سليم، إنها حرب، وليس المهم فيها الصراخ والضجيج، بقدر ما المهم فيها هو الإعداد والتخطيط.

٤ ـ السعي لاستخدام المنطق البرهاني، دون الدخول في المنطق السجالي الجدلي إلا عند الضرورة؛ لأنّ المنطق البرهاني يقوّي بُنيتنا العلمية، ويقدّمنا أصحاب مشاريع فكريّة حقيقية في الأمّة، بدل المنطق الجدلي الذي يقدّمنا ردود أفعال غاضبة فقط.. إنّ الجمع بين النقد والبناء ـ كما فعل مثل السيد الصدر في اقتصادنا والأسس المنطقيّة ـ ضرورة كبيرة لنا اليوم.

وفي هذا الإطار، أُشير إلى فشل منهج تقطيع النصوص والنقد (الجُملي) للفكر، وهو منهج قزّمنا وحدّ من أُفقنا الفكري كثيراً، وحوّلنا إلى ما يشبه محاكم التفتيش في القرون الوسطى، فصار كلّ همّنا أن نكشف عقيدة فلان، ونستدرجه لنرى هل يقول بكذا أو لا؟ فإذا انكشف مزّقنا صورته، وأسقطناه في الحياة العامّة بأيّ وسيلة ممكنة، حتى لو كانت غير نبيلة وغير شريفة في ذاتها.

٥ ـ القيام بوضع سياسة ثقافيّة استراتيجية تتحمّل الرأي الآخر، ولا تعيش التشنّج من الفكرة الغريبة والجديدة، بقدر ما تعيش روح التأمّل فيها، ثمّ نقدها على

تقدير عدم الاقتناع بها، إنّ الاعتراف بالآخر لا يعني تصحيح فكره، بقدر ما يعني أنّه موجود قائم يمارس فعل البحث، وأنّ له الحقّ في ذلك، وأنّ المطلوب منّي اليوم هو الدفاع عن فكري بامتلاك الوسائل الأكثر تطوّراً منه في التأثير.

لكنّ هذا لا يعني أنّنا نقبل بغير البحث العلمي ـ مهما كان ضعيفاً ـ من الآخر، فنحن لا نقبل منه بالسخرية أو الاستهزاء أو التجديف بمقدّساتنا، وهذه قناعتنا وحقّنا، لكنّ النقد العلمي من الآخر على أفكارنا لا يساوق السخرية دوماً، على أنّ من لا يريد أن يُستهزأ بفكره وعقيدته عليه أن لا يمارس الاستهزاء بعقيدة الآخرين، وإلا فمن طَرق الباب فعليه أن يسمع الجواب.

٦ ـ **لا نستبعد منطق المؤامرة، فالمسلمون يعيشون التآمر عليهم منذ قرنين وأكثر، لكنّ هذا لا يعني استخدام حجّة المؤامرة ـ دون دليل علمي وشرعي وقضائي ـ لاتهام الآخرين**، ومن يثبت تآمره على الأمّة والوطن فمن حقّنا محاكمته دون أن يرفّ لنا جفن.

وختاماً

أعتقد أنّ هذه هي السبيل الأفضل **اليوم** لمواجهة كلّ ظواهر الشواذ الفكري والضلال الديني في الأمّة، أمّا منطق التكفير والتجهيل والتقزيم والتفسيق والتخوين والتجريح والتعنيف والفحش والبذاءة والإهانات والتآمر والبهتان.. فقد باتت له اليوم تأثيرات سلبية جداً على الأجيال الصاعدة. وليس إذا رفضنا ممارسة هذه الأساليب أو قمعَ كتب الضلال، فنحن نمارس السكوت، ونتخاذل عن وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل إنّنا نؤمن بالمواجهة لما نختلف معه في الرأي، إلا أنّ الكلام كلّه إنّما هو في كيفية المواجهة وأساليبها الناجعة في هذه اللحظة

أو تلك، بعد عدم وجود نصّ ديني يحدّد الأساليب ويلزمُنا بها، فينبغي عدم الخلط بين الأمور.

أقول: هذا ما أراه صلاحاً اليوم، ولكلّ أمر استثناء، ولا يجوز لنا التعويض عن ضعفنا وتخاذلنا ونقصنا بهجو الآخرين ولعنهم، فلنسأل أنفسنا سؤالاً: ألم يترك الناس الدين بسببنا؟ إنّهم لم يتركوه عن قناعة، بل تركوه عن ضغطٍ نفسي، وبعضهم لم يفرّ من الدين فقط، بل شرع بالانتقام منه ومحاربته.

إنّنا بحاجة لعلم المستقبليّات؛ لتكون لنا رؤية بعيدة المدى للمستقبل، فنخطّط له من موقع القوّة لا الضعف إن شاء الله. والله وليّ التوفيق.

ولد الزنا في الفقه الإسلامي

قراءة وتقويم

مقدمة

ما نهدفه في هذه الوريقات هو معالجة موضوع تمّ الحديث عنه في الفقه الإسلامي في أبواب متعدّدة ومواضع مختلفة، وهو موضوع (ابن الزنا)، فقد ذكر الفقهاء المسلمون أنّ ابن الزنا لا يحظى ببعض المناصب أو المواقع أو الحقوق الماليّة وغيرها مثل إمامة الجماعة والجمعة، والمرجعية وولاية الأمر، والقضاء، والشهادة، والإرث، والديات..

ففي الوقت الذي يمكن أن يكون أيّ مسلم عادل قاضياً أو إماماً للجماعة أو شاهداً في المحكمة أو نحو ذلك، إلا أنّ الفقهاء يذكرون أنّ ذلك محظور في حقّ ولد الزنا، وأنّ هذا اعتبارٌ قانوني تشريعي وضعته الشريعة ليس عقاباً له، فهو غير مذنب، وإنّما لدواعٍ أخر.

بل تعدّى الأمر حدود ذلك، فسُلب عن ابن الزنا ـ عند بعض الفقهاء ـ وصفان أساسيّان:

الوصف الأوّل: وصف البنوّة وعلاقاتها، فاعتبره بعض الفقهاء بلا أسرة، فالشرع أبطل بنوّته، وأبطل أبوّة وأمومة أمّه وأبيه وغيرهما. وبعبارة أخرى: تمّ اقتطاعه من الحياة الأسريّة تماماً، أو بشكل شبه تام.

الوصف الثاني: وصف الإسلام، حيث ذهب بعض الفقهاء إلى الحكم بكفره، وما يترتّب على الكفر من أحكامٍ معروفة كالنجاسة وغيرها.

وعلى أية حال، فنحن نريد قراءة (ابن الزنا) في الفقه الإسلامي، وتقويم القراءة المدرسيّة؛ لنرى الموقف الشرعيّ منه في هذا السياق.

ونشير إلى أنّ الكلام كلّه هنا يدور حول ابن الزنا، وليس ابن الملاعنة، ولا ولد الشبهة، ولا اللقيط، ولا ما يسمّى بظاهرة أولاد الشوارع والمتشرّدين، ولا ولد التلقيح المحرّم لو قلنا بحرمته كتلقيح ماء الأجنبي لبويضة الأجنبيّة، ولا الولد الذي يكون عن وطءٍ محرّم للزوجة كالوطء حال الإحرام أو حال الحيض مع تحقّق الحمل في هذه الحال.. فإنّ هذه كلّها لا تساوق مفهوم الزنا شرعاً حتى لو كان بعضها محرّماً كما هو واضح، فهؤلاء الأولاد لا يُحرمون شرعاً من شيء ممّا يُحرم منه ابن الزنا، على تفصيل في ابن الملاعنة في قضيّة الإرث كما هو معروف.

ونقدّم بدايةً بالموضوعين (الوصفين) المشار إليهما؛ لأنّهما مفتاح ما بعدهما.

١ . الانتماء الأسري لولد الزنا

يستوحى من الموروث الفقهي أنّ ابن الزنا ليس ولداً شرعيّاً؛ لهذا فلا تترتّب آثار البنوّة الشرعيّة عليه، فلا يُلحق بوالديه أو بأبيه، فالحديث الشريف يقول: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»[1]، وهذا معناه أنّه لا توجد للزاني أيّ نتيجة من فعله سوى الحجر، فلا يُلحق به ولدُه، وليست الأسرة الشرعيّة إلا تلك التي تكون ناتجةً عن الفراش، أي عن سرير الزوجيّة لا غير.

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الكافي ٥: ٤٩١ ـ ٤٩٢؛ وصحيح البخاري ٣: ٥، ٣٩.

كما أنّه قد ورد في بعض الروايات أنّ ابن الزنا (لِغَيّة)[1]، أي وكأنّه لا أثر له، إنما هو ابن زنية، لا قيمة له، وهو ساقطٌ عن الاعتبار، وهذا معناه أنّ الشرع سلب منه مقوّمات الارتباط الأسري، فأصبح بلا أسرة.

إلا أنّ بعض المتأخّرين ـ وعلى رأسهم السيد الخوئي ـ ذهبوا إلى أنّ مفاهيم الأبوّة والبنوّة والأمومة والأخوة والعمومة و.. هي عناوين واقعيّة تكوينيّة لم تقم الشريعة بوضعها، وكلّ ما فعلته الشريعة أنّها لم تورّث ولد الزنا، وهذا غير نفي إلحاق ولد الزنا بأبيه حتى نقتلعه من مناخه الأسري، فالصحيح ترتيب كلّ الآثار الأسريّة على ولد الزنا عدا الإرث؛ لورود النصّ فيه[2].

وأمام هذا المشهد المنقسم يمكننا التعليق:

أولاً: إنّ النبويّ المعروف: «وللعاهر الحجر»، والوارد من طرق السنّة والشيعة، يؤسّس لقاعدة فقهيّة معروفة، وهي قاعدة الفراش، وهذه القاعدة ينحصر موردها، كما هو سياق هذه الروايات جميعاً تقريباً، بحالة الزنا بامرأة متزوّجة أو مملوكة، ففي هذه الحال حَرَمَت الشريعةُ ـ عند الشك ـ الزاني من نسبة الولد إليه، وقالت: كلّما كان بالإمكان نسبة الولد إلى زوج المرأة الشرعي أو مالكها على تقدير كونها أمةً، كان هذا هو المتعيّن، فيما لا ينال الزاني شيئاً، كما يقال: ألقم حجراً، وليس له إلا التراب، بمعنى أنّه لن يحظى بشيء.

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الكافي ٢: ٣٢٣، و٧: ١٦٣، ١٦٤.

(٢) انظر: الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي (ج٣) شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة: ٦٤؛ والمصدر نفسه (ج٢٤)، شرح العروة الوثقى، كتاب الزكاة: ١٤٣ ـ ١٤٤؛ وأحكام الرضاع في فقه الشريعة: ٧٧؛ وصراط النجاة ١: ٣٣٦.

ومن الواضح أنّ هذه القاعدة الفقهيّة لا تهدف إلى نفي الترابط بين ابن الزنا وأسرته أبداً، وإنّما تهدف إلحاق الولد بالفراش عند الشك، وأين هذا مما نحن فيه، حتى نقفز من هذه الدائرة الضيّقة لمعنى عام؟! وقد أبطل العلماء في محلّه ما نُسب إلى الإمام أبي حنيفة ـ انسجاماً مع هذا الفهم غير الصحيح للحديث ـ حيث عمّمه إلى حالة اليقين بانتساب الولد للزاني.

وعليه، فالحديث النبويّ والنصوص المستندة إليه لا يمكن الجزم بانعقادها على ما هو أوسع من هذا، بل غايته اختصاص النصّ بحال كون المرأة المزنيّ بها متزوّجةً أو أمةً، لا مطلقاً؛ بقرينة إقحام الفراش هنا، وليس الحديث بصدد حصر الولديّة بالفراش، فهذا غير مُحْرَز من سياقاته.

وبعبارة أخرى: إنّ الحديث النبويّ لا يُحرز صدوره بصدد بناء قانون عام مطلقاً في أنّ الولد لا يُنسب لأهله إلا عبر الفراش، فيما لا ينال الزاني شيئاً، بل من المحتمل جداً ـ بقرينة أغلب، وربما كلّ، موارد ورود هذا الحديث سنّياً وشيعياً ـ أن يكون المراد منه حالة الزنا بالمتزوّجة أو الأمة، فيلحق الولد بالزوج لا بالزاني.

ولهذا كلّه، وجدنا فريقاً كبيراً في الفقه السنّي يعترف بالعلاقة النسبيّة بين الولد وأمّه دون العلاقة بينه وبين أبيه(١)، ولعلّ هذا يكون مؤشراً لكون السبب هو أنّ علاقته بأمّه واضحة، بخلاف علاقته بأبيه الزاني، حيث لا فراش، كما لا توجد معطيات علميّة قاطعة بالنسب في تلك العصور بالخصوص.

وربما لهذا أيضاً نُسب إلى بعض القدماء أنّه كان يرى إلحاق الولد بأبيه الزاني إذا لم

---

(١) انظر: السرخسي، المبسوط ١٧: ١٥٤؛ والمنتقى ٤: ١٨٣، و٦: ٢٥٤؛ وأسنى المطالب ٣: ٢٠؛ والمغني ٦: ٢٢٨.

تكن الأم في فراش الزوجيّة أو الملك، واستلحقه الزاني بنفسه، مثل إسحاق بن راهويه، وعروة بن الزبير، وسليمان بن يسار، والحسن البصري، وابن سيرين، وإبراهيم النخعي في رواية[١]، وعطاء بن أبي رباح، وهو اختيار الشيخ ابن تيمية[٢]، وروي عن أبي حنيفة أنه قال: لا أرى بأساً إذا زنى الرجل بالمرأة فحملت منه أن يتزوّجها مع حملها ويستر عليها، والولد ولدٌ له[٣]. ويستند بعضهم إلى ما رواه سليمان بن يسار، من أنّ عمر بن الخطاب كان يليط ـ أي يُلحق ـ أولاد الجاهلية بمن ادّعاهم في الإسلام[٤]، حيث فهمه بعض على أنّه محاولة من عمر لحلّ مشكلة أولاد الزنا في الجاهليّة.

ولعلّ التأمّل في عدم إلحاق ولد الزنا بالزاني في حالة كون المرأة فراشاً بالزوجيّة أو الملك لشخص آخر شرعي، هو أنّهم في تلك الأزمنة قليلاً ما كانوا يتمكّنون من التأكّد من نسبة الولد إلى الزاني تكويناً، فكان يُلحق بالحالة الغالبة، إضافةً إلى أنّ ذلك نوعٌ من العقوبة للزاني وإدراج للولد في أسرة متكوّنة شرعيّة، وإلا فلو تيقّنّا من أنّه ولده ولو عبر الفحوصات العلميّة الدقيقة، فاللازم هو الأخذ بالحكم القرآني في حرمة نسبة الولد لغير أبيه وحرمة التبنّي في هذه الحال، وادّعاء الولد لنفسه، مع أنّه ابن الزاني، لهذا يجب النظر في هذا الموضوع هنا من هذه الزاوية أيضاً وتفصيله في

(١) انظر: المغني ٦: ٢٢٨؛ وزاد المعاد ٥: ٤٢٥.

(٢) نسبه إليه البعلي في الاختيارات الفقهية: ٤٧٧؛ وابن مفلح في الفروع ٥: ٥٢٦؛ ولكنّه ذكر القولين بلا ترجيح في: مجموع الفتاوي ٣٢: ١١٢.

(٣) انظر: المغني ٦: ٢٢٨؛ والجوهرة النيّرة ٢: ٨٢؛ وحاشية ابن عابدين ٣: ٤٩.

(٤) انظر: الموطأ ٢: ٧٤٠؛ والبيهقي، السنن الكبرى ١٠: ٢٦٣؛ وابن عبد البر، الاستذكار ٧: ١٧١.

محلّه في مباحث الأنساب وللمسألة صور تتصل بالملاعنة وغيرها.

ونحن لو تأمّلنا قاعدة الفراش في الفقه الإسلامي لوجدنا مسارها واضحاً في حالة وجود زوجيّة أو ما هو بحكمها، فقد اختلف الفقهاء في حالة الدوران بين فراشين، كما لو طلّقت المرأة ثم تزوجّت بآخر، فولدت ولداً بعد زواجها الثاني بستة أشهر، فبأيّ الفراشين يتمّ الإلحاق؟ وكما لو حكمت القيافة بنسبة الولد لغير الفراش، وأنّ ذلك لا قيمة له؛ لأنّه مجرّد ظنون، ولهذا قالوا بأنّ الزوج لا يمكنه نفي الولد عنه إلا باللعان إذا انطلق من يقينه بعدم كون الولد له، فاللعان حكم قضائي يرفع قاعدة الفراش نتيجة يقين الزوج بعدم النسبيّة بينه وبين الولد، ولا يمكن تحميله هذا النسب قهراً عليه. ومراجعة تطبيقات قاعدة الفراش تشرف بالإنسان على اليقين باختصاص موردها بحال وجود زوجيّة مسبقة وأمثالها، مع عدم العلم أو قيام الحجّة القضائية على نفي الولد عنه، فهذه القاعدة حكم ظاهري قضائي عام في حال عدم العلم بالنسبيّة مع وجود فراش الزوجيّة.

يضاف إلى ذلك أنّ القائلين بقطع العلاقات النسبيّة يلزمهم مبدئيّاً ترتيب تمام الآثار مثل إلغاء ثبوت الدية على العاقلة في موارد قتل الخطأ، وعدم ترتيب آثار الهاشمية عليه لو كان الزاني هاشميّاً، وإسقاط النفقة عن الأب (والأم) تجاه هذا الولد، وبالعكس، وسقوط ولايتهم عليه مطلقاً، وقضايا الرضاع والحضانة وبعض أحكامهما، وبعض قضايا ملك اليمين كما لو ملك أحد العمودين، ومسألة قتل الوالد بولده في باب القصاص، ونحو ذلك. كما يلزمهم اعتبار هذا الولد فاقداً لأيّ أسرة إطلاقاً لو عمّموا قطع النسب للأب والأم معاً ولا فراش في البين، وهذا يعني أنّ هذا الولد لن يمكن بسهولة إصدار هويّة شخصيّة له تنسبه لوالده أو لوالديه معاً

على اختلاف الآراء في نسبته لأمّه.. وفي ذلك الكثير من التأثيرات التي تقع على الطفل، والتي ينبغي التنبّه لها. ولا نريد اعتبارها دليلاً على بطلان هذه الفكرة، بقدر ما هي منبّه. ولهذا اضطربوا في كثير منها لمحاولة وضع حلّ لها فلتراجع بحوثهم، لاسيما في الفقه السنّي.

يضاف إلى ذلك أنّ القول بنسبته للأمّ دون الأب، يعني أنّ الأم ستتحمّل مسؤوليّة الولد، وسيعفى الزاني من تحمّل هذه المسؤولية، ونخلي مسؤوليّته من هذا الأمر، وهذه أيضاً ظاهرة اجتماعيّة قد لا يجدها الإنسان متناسبةً مع الفضاء التشريعيّ في الإسلام، لاسيما لو كانت الأم زانيةً أيضاً.

ثانياً: إن تعبير (لغية) لا يُفيد سقوط الولد عن الاعتبار قانونيّاً، بل هو توصيف؛ لأنّ الرواية تقول: الولد لغيّة لا يورث، ومعنى ذلك أنّ الولد الذي يكون لزنيةٍ وضلالة لا يورث، فكلمة (لغيّة) مثل كلمة (لزنية) لا فرق بينهما، فلا تفيد في حدّ نفسها سوى توصيفه بأنّه ولد نزوةٍ وسقطةٍ وزنا، لا غير، ولا أقلّ من عدم ظهور الحديث في غير ذلك، وسيأتي التعليق على هذا الحديث بالتفصيل عند الكلام عن إرث ولد الزنا إن شاء الله.

ثالثاً: إنّ ما ذكره السيّد الخوئي من واقعيّة هذه التوصيفات صحيحٌ، بمعنى أنه لو فسّرنا الأبوّة بأنّه من وُلِدَ من منيّه الولد، لكان هذا توصيفاً واقعياً، إلا أنّ كلامنا ليس في هذا، وإنّما في ترتيب آثار الأبوّة على الزاني، أو البنوّة على ولد الزنا، فكلام السيد الخوئي ينفع في مقابل دعوى أصالة عدم الأبوّة حتى تثبت بنصّ، ولا ينفع في مورد القول بأنّ الشريعة يمكنها نفي الأبوّة ادعاءً واعتباراً، استطراقاً لنفي تمام آثارها، فإنّ هذا من حقّ الشارع. وتكوينيّةُ الأبوّة لا تمنع منه هنا؛ وعمدة دليل القائل

بالنفي هنا هو ورود النصّ المسقِط لاعتبار الأبوّة، لا عدم ورود النصّ المثبت للأبوّة، فلاحظ.

وعليه فضمّ كلام السيد الخوئي، مع الإطلاقات والعمومات، الواردة في الأبواب المختلفة، إلى جانب ما سجّلناه من ملاحظات آنفاً على أدلّة النافين للعلاقة الأسريّة.. هذا بمجموعة هو الدليل المثبت لقيام هذه العلاقات.

قد يقال: بأنّ سبب الإرث هو النسب، فلو نفي الإرث فمعنى ذلك نفي النسب.

ولكنّه يمكن الجواب عنه بما أفاده العلامة فضل الله، من أنّ النسب مقتضٍ للإرث، فلا يؤثر أثره إلا إذا لم يمنع الشارع عن تأثير المقتضي فيما يقتضيه[1]، والأمر بيد الشارع في ذلك؛ لأنّ هذه العلاقات ـ أعني العلاقة بين النسب والإرث ـ ليست تكوينيّةً، بل هي اعتباريّة قانونيّة، كما هو واضح، فيمكن للشارع الإقرار بالنسب مع الحرمان من الإرث، كما هو الحرمان بالحجب والقتل والكفر وغير ذلك مع الإقرار بالنسب في هذه كلّها.

ولعلّ ما ينبّه على صحّة ما توصّلنا إليه هو أنّ فريقاً كبيراً من فقهاء المسلمين لا يجيز لولد الزنا أن ينكح أحد محارمه المفترضين في الأسرة التي هو منها واقعاً، بمعنى أنّه لو زنا شخص بامرأة، فولدت بنتاً، يحرم على الزاني نكاح هذه البنت، وكذلك يحرم على أولاده نكاحها، وهكذا، مع أنّ المفروض أنّ علاقة النسبيّة قد تلاشت وفقاً للادّعاء الفقهي المشهور، ولهذا يميّز بعض فقهاء أهل السنّة فيقولون بأنّ ولد الزنا هو ولد تحريم، وليس ولَدَ محرميّة، لكي يحرّموا عليه النكاح في أقربائه الذين سلبت

---

(١) انظر: محمد حسين فضل الله، فقه المواريث والفرائض ٢: ٣٣٠ ـ ٣٣١، تقرير درس السيد فضل الله، بقلم: خنجر حميّة، نشر دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

عنهم سمة القرابة بالنسبة إليه شرعاً.

وليس هناك دليل صريح وواضح في هذه التمييزات، فإذا سُلبت العلاقة النسبية تماماً فكيف عرفنا أنّه لا يجوز له النكاح في أقاربه الواقعيّين الذين سلبت قرابتهم عنه؟! والأدلّة التي ذكروها كثير منها استحسانيّ. والغريب أنّهم استدلّوا بنصوص قرآنية تعترف ضمناً بكون الولد ابناً للزاني والزانية وأمثال ذلك، مع أنّهم نفوا عنه هذه الصفة شرعاً، وما ذلك في تقديري إلا لتضارب الأمر عندهم وشعورهم بصعوبة هذه النتائج التي وصلوا إليها، ولهذا تجد من يعتبر التحريم هنا احتياطاً في الفروج، ولا أدري ما هو موجب الاحتياط اللزومي في خصوص هذا المورد مع ثبوت الدليل على قطع النسبيّة دون سائر الموارد الأخرى التي لم يحتاطوا فيها! ولهذا تجد من أدرجها في الربيبة وألحقها بها، على أساس أنّها بنت موطوءته[1]، مع أنّه لا يوجد في الإسلام شيء اسمه حرمة بنت الموطوءة إذا لم يكن هناك عقد نكاح مع هذه الموطوءة أساساً، حيث نصّ القرآن على كون أمّها ﴿**مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ**﴾، والمفروض أنّ الموطوءة هنا ليست زوجةً له، بل لو صحّ هذا القول للزم تحريم نكاح الزاني في سائر بنات المزنيّ بها ولو من غيره، ولا أظنّ أحداً يقول بذلك.

وفي تقديري، فما ذهب إليه بعض الشافعية، وبعض المالكية[2]، من تجويز هذا النكاح بين الزاني وابنته الواقعيّة هو الأنسب بمبانيهم والمنسجم مع نظرياتهم.

وعليه، فلو تيقّنا من أنّها ابنته واقعاً بالأدلّة العلميّة، لزم الترخيص في أن يتزوّج

---

(١) انظر: حاشية الخرشي ٣: ٢٠٧.

(٢) انظر: أسنى المطالب ٣: ١٤٨؛ وتحفة المحتاج ٧: ٢٩٩؛ ومواهب الجليل ٣: ٤٦٢؛ وحاشية الصاوي ٢: ٤٠٢.

منها وفقاً لقانون فكّ النسبيّة! وربما هذا منبّه على بطلان مثل هذه النظريات الفقهيّة، وعلى فهم قانون الولد للفراش بطريقة غير صحيحة، فالنبيّ لم يكن يريد فكّ العلاقات الواقعيّة النسبيّة، بل كان يريد أن لا نعمل بالاحتمالات والظنون التي ترفع نسبة الولد إلى فراش الزوجيّة وتلغيها، تنظيماً للأمور وتقديماً لفراش الزوجيّة على غيره.

فالصحيح ترتيب تمام آثار العلاقات الأسريّة من المحرّمات والرخص على ولد الزنا، إلا ما خرج بالدليل، كما أنّ الأصل طهارة المولد مع احتماله، وعليه فلا يدفع الأب زكاته له، إذ إنّه ولده تجب عليه نفقته، ولا تدفع الزكاة لمن تجب نفقته على الدافع، وكذلك تجري فيه أحكام العقيقة، وسائر أحكام الأولاد والنفقات والمحارم والأنكحة وغير ذلك، إلا ما خرج بالدليل.

٢ ـ الانتماء الديني لولد الزنا (إسلام ولد الزنا)

من الواضح أنّ لولد الزنا حالات:

١ ـ أن لا يبلغ سنّ العقل واتخاذ قرارٍ تديّني، كما لو كان طفلاً صغيراً، وكان والداه كافرَين، وقد حكموا هنا بإلحاقه بهما، والحكم بكفره.

٢ ـ أن يكون ولو أحد والديه الزانيين مسلماً، ويبلغ هو سنّ الرشد والعقل، فيكفر بالله ورسوله، ومن الواضح هنا أيضاً الحكم بكفره.

٣ ـ أن يكون ولو أحد والديه الزانيين مسلماً، ويكون هو صغيراً.

٤ ـ أن يكون والداه كافرين أو مسلمين أو أحدهما مسلماً، ويبلغ الولد سنّ العقل فيُسلم ويتشهّد الشهادتين.

وهنا يُسأل ـ في الحالة الثالثة والرابعة ـ: هل يُحكم بإسلامه إلحاقاً له بأحد والديه

المسلمين أو عملاً بشهادته الشخصيّة أو أنّه رغم ذلك يُحكم بكفره وترتيب آثار الكفر عليه؟

ذهب الشيخ ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) إلى الحكم بكفر ابن الزنا، في رأيٍ مخالف لجمهور العلماء، ورتّب على ذلك مجموعةً من الأحكام، كتحريم مناكحته؛ لأنّ القرآن حرّم نكاح الكافر، وعدم اعتبار شهادته، وعدم اعتبار عتقه، فإنّ هذه كلّها مشروطة بعدم الكفر، وابن الزنا كافر[1].

وإذا صحّت هذه النظرية فقد تفسّر كلّ الأحكام التي قيلت في ولد الزنا، مثل منعه من حقّ المرجعيّة والولاية والقضاء وإمامة الجماعة والجمعة والإرث والشهادة وغير ذلك، حيث يرى الفقهاء سلب هذه الأمور عن الكافر، في الرأي المعروف بينهم.

وقد نُسب القول بكفر ونجاسة ولد الزنا إلى السيد المرتضى والشيخ الصدوق أيضاً، بل ادّعي نفي الخلاف فيه والإجماع عليه[2].

والمستند في الحكم بكفر ولد الزنا ما دلّ على نجاسته، وهو ما يلي:

١ ـ خبر الوشاء، عن الصادق عليه السلام: «أنه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكلّ من خالف الإسلام، وكان أشدّ ذلك عنده سؤر الناصب»[3].

٢ ـ خبر ابن أبي يعفور: «لا تغتسل من البئر التي يُجمع فيها غسالة الحمام؛ فإنّ فيها غسالة ولد الزنا، وهو لا يطهر إلى سبعة آباء..»[4].

---

(١) ابن إدريس الحلّي، السرائر ١: ٣٥٧؛ و٢: ١٢٢، ٣٥٣، و٣: ١٠.

(٢) انظر: الأنصاري، كتاب الطهارة ٥: ١٥٥.

(٣) تفصيل وسائل الشيعة ١: ٢٢٩.

(٤) المصدر نفسه ١: ٢١٩.

٣ ـ **خبر الديلمي**، عن الصادق عليه السلام وجاء فيه: «إنّ ولد الزنا يقول يا ربّ فما ذنبي؟! فما كان لي في أمري صنع! فيناديه منادٍ ويقول به: أنت شرّ الثلاثة، أذنب والداك فنشأت عليهما، وأنت رجس ولن يدخل الجنّة إلا طاهر»[1].

وهذا الحديث ورد عن أبي هريرة في كتب أهل السنّة أيضاً، بمضمون قريب يثبت كونه أشرّ (أو شرّ) الثلاثة[2]. ولكن ورد اعتراض من عائشة على أبي هريرة في هذا الحديث، كما نقلت عائشة وابن عباس أنّه يكون شرّ الثلاثة إذا عمل بعمل أبويه لا مطلقاً، وأنّ أبا هريرة التبس عليه الأمر في الموضوع[3]. وقد أكثروا من التأويلات في معنى هذا الحديث فليراجع حتى لا نطيل بتتبّع بعضها ممّا هو من التكلّفات. وقد روي عن الحسن البصري أنه قال بأنّه إنّما سمّي ولد الزانية شرّ الثلاثة لأنّ أمّه قالت له: لست لأبيك الذي تُدعى به، فقتلها؛ فسمّي شرّ الثلاثة[4]. فتكون الجملة إشارة إلى شخص بعينة وإلى حادثة بعينها، لا إلى مطلق ولد الزنا.

٤ ـ **خبر زرارة**، عن الباقر عليه السلام قال: «لا خير في ولد الزنا، ولا في بَشَره، ولا في شعره، ولا في لحمه، ولا في دمه، ولا في شيء منه، عجزت عنه السفينة وقد حُمل فيها الكلب والخنزير»[5].

---

(١) علل الشرائع ٢: ٥٦٤؛ وانظر: معاني الأخبار: ٤١٢.

(٢) راجع ـ على سبيل المثال ـ: مسند أحمد ٢: ٣١١؛ وسنن أبي داوود ٢: ٢٤١؛ والمستدرك ٢: ٢٠٤، ٢٠٥.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: مسند أحمد ٦: ١٠٩؛ ومجمع الزوائد ٦: ٢٥٧؛ والمستدرك ٢: ٢١٥؛ والطبراني، المعجم الكبير ٣: ٩٢؛ وسلسلة الأحاديث الصحيحة ٢: ٢٨٢.

(٤) انظر: البيهقي، السنن ١٠: ٥٩.

(٥) تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٢.

٥ ـ **خبر محمّد بن مسلم،** عن أبي جعفرعليه السلام قال: «لبن اليهوديّة والنصرانية والمجوسية أحبّ إليّ من لبن ولد الزنا، وكان لا يرى بأساً بلبن ولد الزنا إذا جعل مولى الجارية الذي فجر بالجارية في حِلّ»[١].

٦ ـ **خبر علي بن الحكم،** عن أبي الحسنعليه السلام ـ في حديث ـ أنه قال: «لا تغتسل من غسالة ماء الحمّام، فإنه يغتسل فيه من الزنا، ويغتسل فيه ولد الزنا، والناصب لنا أهل البيت، وهو شرّهم»[٢].

٧ ـ **خبر إبراهيم بن أبي زياد الكرخي،** عن الصادقعليه السلام قال: «علامات ولد الزنا ثلاث: سوء المحضر، والحنين إلى الزنا، وبُغضنا أهل البيت»[٣].

٨ ـ **خبر أبي خديجة،** قال: سمعت أبا عبداللهعليه السلام يقول: «لا يطيب ولد الزنا أبداً، ولا يطيب ثمنه أبداً»[٤].

٩ ـ **خبر أبي خديجة الآخر،** عن أبي عبداللهعليه السلام قال: «لو كان أحد من ولد الزنا نجا، نجا سائح بني إسرائيل»، قيل له: وما كان سائح بني إسرائيل؟ قال: «كان عابداً، فقيل له: إنّ ولد الزنا لا يطيب أبداً، ولا يقبل الله منه عملاً، فخرج يسيح بين الجبال، ويقول: ما ذنبي؟!»[٥].

١٠ ـ **مرسل العياشي، عن إبراهيم،** عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «إنّ نوحاً حمل الكلب في السفينة ولم يحمل ولد الزنا»[٦].

---

(١) الكافي ٦: ٤٣.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ١: ٢١٩.

(٣) المصدر نفسه ١٢: ٢٨٣.

(٤) المصدر نفسه ١٧: ٣٠١.

(٥) المصدر نفسه ٢٠: ٤٤٣.

(٦) المصدر نفسه ٢٧: ٣٣٧.

١١ ـ خبر نصر الكوسج، عن مطرف مولى معن، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يدخل حلاوة الإيمان قلب سنديّ، ولا زنجي، ولا خوزيّ، ولا كرديّ، ولا بربريّ، ولا نبك الريّ، ولا من حملته أمّه من الزنا»[1].

١٢ ـ خبر سعد بن عمر الجلاب، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الله تعالى خلق الجنّة طاهرة مطهّرة، فلا يدخلها إلا من طابت ولادته»، وقال أبو عبد الله: «طوبى لمن كانت أمّه عفيفة»، وورد مضمونه في خبر عبد الله بن سنان أيضاً[2].

١٣ ـ خبر عبد الله بن عمرو، عن النبي قال: «لا يدخل الجنّة ولد زنية، ولا منّان، ولا عاقّ، ولا مدمن خمر»[3]. وروي مرفوعاً عن مجاهد عن أبي هريرة. وروي قريب منه عن أبي هريرة بأنّه لا يدخل الجنّة، ولا ولده ولا ولد ولده[4].

وهذا الحديث قال فيه الملا علي القاري: «زعم ابن طاهر وابن الجوزي أنّ هذا الحديث موضوع، لكن رواه أبو نعيم في الحلية عن مجاهد عن أبي هريرة به مرفوعاً، وأعلّه الدارقطني بأنّ مجاهداً لم يسمعه من أبي هريرة»[5].

وقال العجلوني: «لا يدخل الجنّة ولد زنية. رواه أبو نعيم عن أبي هريرة مرفوعاً، وأعلّه الدارقطني بأنّ مجاهداً لم يسمعه من أبي هريرة، وقال في المقاصد: وأخرجه أبو نعيم والطبراني والنسائي لكن باضطراب، بل روي عن مجاهد عن أبي سعيد

(١) الخصال: ٣٥٢.

(٢) علل الشرائع ٢: ٥٦٤؛ والمحاسن ١: ١٣٩.

(٣) سنن الدارمي ٢: ١١٢؛ والبيهقي، السنن الكبرى ١٠: ٥٨؛ والنسائي، السنن الكبرى ٣: ١٧٧؛ وصحيح ابن حبان ٨: ١٧٦؛ والهيثمي، موارد الظمآن ٤: ٣٥٤، ٣٥٦.

(٤) انظر: الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار ٤: ٧٦ ـ ٧٧؛ والطبرسي، جوامع الجامع ٣: ٦١٣.

(٥) الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: ٣٧١.

الخدري، عن عبد الله بن عمرو بن العاص كما بيّنت ذلك في جزء مفرد، وزعم ابن طاهر وابن الجوزي بأنّ الحديث موضوع، وليس بجيّد، ورواه النسائي أيضاً عن عبد الله بن عمرو بلفظ: لا يدخل ولد زنية الجنّة، قال الحافظ ابن حجر: فسّره العلماء ـ على تقدير صحّته ـ بأنّ معناه: إذا عمل بمثل عمل أبويه، واتفقوا على أنّه لا يُحمل على ظاهره، وقيل في تأويله أنّ المراد به من يواظب الزنا، كما يقال للشهود بنو صحف وللشجعان بنو الحارث، ولأولاد المسلمين بنو الإسلام»[1].

وقد ذكروا أنّ في السند سالم عن نبيط عن جابان عن عبد الله بن عمرو، وأنّه لم يعلم لجابان سماع عن عبد الله، ولا لسالم سماع من جابان، ولا لنبيط[2].

١٤ ـ خبر ميمونة بنت سعد، مولاة النبي، قالت: سئل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم عن ولد الزنا، قال: «لا خير فيه، نعلان أجاهد بهما في سبيل الله أحبّ إليّ من أن أعتق ولد زنا»[3].

١٥ ـ خبر أبي هريرة، قال: قال رسول الله: «لأن أمتع بسوط في سبيل الله عز وجل أحبّ إليّ من أن أعتق ولد زنية»[4]. وهذا الخبر تارةً نقل أنّه من قول أبي هريرة وأخرى مرفوعاً إلى رسول الله.

هذا كلّه مضافاً لما ورد في ديته وأنّها ثمانمائة درهم، فتساوي دية أهل الكتاب، بل

---

(١) كشف الخفاء ٢: ٣٧٢؛ وانظر: مواهب الجليل ٣: ٤٦٢؛ وفتاوى اللجنة الدائمة ٣: ٣٥٠؛ وابن الجوزي، الموضوعات ٣: ١٠٩ ـ ١١١؛ والطحاوي، مشكل الآثار ١: ٣٧٠.

(٢) انظر: البخاري، التاريخ الصغير ١: ٢٩٨.

(٣) مسند أحمد ٦: ٤٦٣؛ والمستدرك ٤: ٤١؛ ومسند ابن راهويه ٥: ١٠٨؛ والمعجم الكبير ٢٥: ٣٤.

(٤) سنن أبي داوود ٢: ٢٤١؛ والمستدرك ٢: ٢١٤ ـ ٢١٥؛ والبيهقي، السنن الكبرى ١٠: ٥٨ ـ ٥٩ و..

قد صرّح في بعضها بأنّ ديته دية اليهودي كما سيأتي.

فإنّه لو ضممنا هذه كلّها إلى بعضها بعضاً، وأضفنا إليها حكم ولد الزنا في القضاء والشهادة وولاية الأمر والمرجعية وإمامة الجمعة والجماعة وغير ذلك.. يحصل العلم أو الحجّة بأنّه غير مسلم، بل هو ملحقٌ بالكافر، فيُحكم بترتيب آثار الكفر عليه.

إلا أنّ هذا المستند يتعرّض لمناقشات عديدة أبرزها:

أوّلاً: إنّ بعض هذه الروايات لا يفيد شيئاً في المقام، كمسألة السؤر (خبر رقم ١)؛ اذ قد يكون حكماً تعبديّاً لا يعني النجاسة ولا الحرمة، تماماً كالذي ورد في سؤر الحائض والجنب، وقد يكون مرتبطاً بالحزازة المعنويّة لا بالنجاسة.

وكذلك خبر تفضيل لبن المجوسية على ابن ولد الزنا (رقم ٥)؛ فإنّ له علاقة باللبن الذي عند الأمّ (أمّ ولد الزنا) لا بولد الزنا نفسه، فيكون موضوع اللبن مرتبطاً بكونه متولّداً عن زنا، ولا تلازم بينه وبين أن يُحكم ولد الزنا بذلك، علماً أنّه على أبعد تقدير سيُحكم بنجاسة اللبن أو بحرمة إرضاع الولد منه، وهذا لا يلازم نجاسة ابن الزنا لو بلغ فأسلم وتشهّد الشهادتين.

وكذلك الحال في النهي عن الاغتسال بغسالة ماء الحمام (رقم ٦)، فإنّه لا وجه لاعتبار ذلك من باب كفر ولد الزنا أو نجاسته، ولعلّه تنزّهاً عن كلّ ما يرتبط بالزنا، ويشهد له أنها ذكرت أيضاً غُسالة الزاني المغتسل نفسه، ولا فرق فيه بينه وبين غير الزاني من حيث النجاسة، ما لم نقل بنجاسة عرق الجنب من الحرام، واعتبار غسالته هذه هي تلك التي تتصل بفعله الزنا وتتعقّبه مباشرةً، بل في بعض هذه الروايات التعليل بأنّه يغتسل فيه المجنب مطلقاً، مع أنّ المجنب ليس بنجس، فتكون هذه النصوص إمّا تنزيهاً عن نجاسة عرضيّة أو تنزيهاً عن الغسالة مطلقاً، لا كشفاً عن

وجود نجاسة ذاتيّة بالضرورة.

كما أنّ كون ديته مطابقة لدية الذمّي أو اليهودي، لا يعني كفره، وإن كان مؤشراً عليه ظنّاً، فهو حكم تعبّدي، ومجرّد التشابه ليس بدليل، وسيأتي بحثه، وإلا فهل كون دية المرأة أقرب إلى دية اليهودي دليلٌ على قربها من الكفر؟!

ثانياً: إنّ بعض هذه الروايات باطل متناً، ومخالف للقرآن الكريم ولحكم العقل، مثل خبر الديلمي (رقم **٣**)، وخبر أبي خديجة الثاني (رقم **٩**) وخبر الجلاب وغيرها من الأخبار، إذ كيف يحكم بعقابه ودخوله جهنّم فيما القرآن يجعل ـ في العديد من الآيات ـ المعيار في الخلاص هو الإيمان والعمل الصالح والتقوى وأنّ الله لا يظلم أحداً مثقال ذرّة وأنّه يجزى بعمله مهما كان قليلاً، مع أنّه لا علاقة له بما فعل أبوه وأمه؟!

بل كيف يُعقل أنّه لو تاب والداه دخلا الجنّة، فيما هو لا يدخل الجنة حتى لو تاب وآمن وعمل صالحاً؟! مع أنّه لو عصى لعصى بغير اختيارٍ منه، على خلافهما حيث عصيا باختيارهما.

فهذه الروايات لا يمكن تصديقها، ولو كانت معتبرة السند.

كما أنّ القرآن صريح بأنّ الله لا يضيع عمل عامل من ذكر أو أنثى، فكيف ذهبت جهود سائح بني إسرائيل وأمثاله سدى؟!

كما أنّ خبر نصر الكوسج باطل متناً، وواضحة عليه معالم النزعة القومية، فما معنى عدم دخول حلاوة الإيمان في قلوب الأكراد والبربر والزنج وغيرهم؟! وهل هذا يتوافق مع المناخ القرآني العام في التعامل مع البشر في قضايا الإيمان والدين؟!

ولنعم ما قال فيه المحقق العراقي حيث قال: «علامة الوضع في هذا الحديث

ظاهرة؛ إذ لم تكن المنطقة ذات تأثير في نجابة إنسان أو شقائه. وإنّما كان يختلق أمثال هذه الأحاديث الكاذبة، من كان يروقه ضرب خصومه بسلاح الدين، فكان هذا يختلق حديثاً في ذمّ قبيلة خصمه، وذاك في ذمّ قبيلة هذا. وقد راجت سوق وضع الحديث يومذاك في ذم بلاد وقبائل ومدح بلاد وقبائل أخرى. أفترضى نفس ذكيّة مؤمنة الاعتماد على هكذا مخاريق؟»[١].

ثالثاً: إنّ جملةً من هذه الروايات ضعيف السند، وما بقي لا ينفع، وذلك:

أ ـ أما من الناحية السنديّة، فخبر الوشاء مرسل؛ لأنّه رواه عمّن ذكره. وخبر ابن أبي يعفور ضعيفٌ بابن جمهور وبالإرسال أيضاً. وخبر الديلمي مرسل، مضافاً لضعف الديلمي نفسه المتهم بالغلوّ والكذب، والملحق به من خبر أبي هريرة لا يؤخذ به؛ لعدم الأخذ برواية أبي هريرة بعد ورود النص عن عائشة بنقد فهمه ونقله للحديث. وخبر علي بن الحكم هو مرسل؛ إذ رواه عن رجل، وخبر الكرخي ضعيف بابن مسرورٍ وغيره، وخبر أبي خديجة ضعيف بمحمد بن خالد البرقي، حيث لم تثبت وثاقته عندي[٢]. وخبر العياشي ضعيف بالإرسال، وخبر نصر الكوسج ضعيف السند بالكوسج نفسه فهو مهمل جدّاً، وكذلك ورد في السند سهل بن زياد المتهم بالضعف. وخبر الجلاب وعبد الله بن سنان ضعيف السند بالحسن بن راشد، فلم تثبت وثاقته، كما وفي السند محمد بن علي الكوفي ولم تثبت وثاقته إن لم نقل بأنّه أبو سمينة الضعيف الكذاب، وخبر ميمونة ضعيف بأبي يزيد الضبّي (الضنّي)؛ حيث لم تثبت وثاقته، بل قد صرّحوا بكونه مجهولاً، وقد ضعّف ابن حزم إسرائيل الوارد

---

(١) العراقي، شرح تبصرة المتعلّمين (كتاب القضاء): ٣٠١.

(٢) انظر: حيدر حب الله، إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٤: ١٥٢ ـ ١٥٩.

في السند، وهذا الرجل فيه كلام أيضاً بينهم[1]. وتقدّم الكلام في بعض الأخبار الأخرى فلا نعيد. وحديث أبي هريرة الأخير لا نعمل به؛ نتيجة أبي هريرة نفسه حيث نتوقّف في حديثه.

نعم، خبر أبي خديجة الآخر ظاهره الاعتبار السندي، وكذلك كلّ من خبر زرارة وخبر محمد بن مسلم. وبعض أخبار الدية مصحّحة عندهم، وسيأتي إن شاء الله الحديث عنها. علماً أنّه لم يرد شيء من هذه الأخبار في الصحيحين عند أهل السنّة.

وعليه، فما صحّ سنداً هنا هو:

١ ـ خبر زرارة (رقم ٤)، وهو مناقضٌ للقرآن الكريم والسنّة الشريفة وحكم العقل كما قلنا قبل قليل، فلا اعتبار به.

٢ ـ خبر محمد بن مسلم (رقم ٥)، وقد قلنا بأنّه لا علاقة له بحكم ولد الزنا إسلاماً أو طهارةً.

٣ ـ خبر أبي خديجة الآخر (رقم ٩)، وقد قلنا بأنّه يناقض الكتاب والسنّة وحكم العقل.

وعليه، فلم يتحصّل خبرٌ صحيح السند والمتن، يمكن من خلاله الحكم بكفر ولد الزنا أو نجاسته. بل الدالّ بين هذه النصوص ـ كما بيّنا ـ ليس سوى أخبار غالباً ضعيفة السند أو المتن أو كليهما، فلا يحصل وثوق بالصدور من ذلك.

رابعاً: لو سلّمنا بدلالة بعض الروايات على النجاسة، كروايات السؤر والغسالة، فهي تُثبت النجاسة، ولا تُثبت الكفر أو العقاب؛ لاحتمال كون عنوان ولد الزنا مما تترتّب عليه النجاسة بلا توسّط عنوان الكفر، ولا دليل بالضرورة على الملازمة،

(١) انظر: المحلّى ٨: ٧٢؛ وانظر في أبي يزيد الضبي: الذهبي، ميزان الاعتدال ٤: ٥٨٨.

ويمكن مبدئيّاً تصوّر الحكم بالنجاسة مترتباً على من هو معنون بعنوان المسلم، فهي أحكام اعتباريّة كما هو واضح.

خامساً: ذكر الشيخ الأنصاري والسيد الشهيد الصدر وغيرهما أنّ روايات الغسالة وأمثالها غاية ما تدلّ عليه هو الحزازة المعنويّة، ولو بقرينة عدم طهارته إلى سبعة آباء، ومقارنته بالكلب والناصب ونحو ذلك[1].

وهو احتمالٌ وارد، وإن لم يظهر تعيّنه، إلا بعد ضمّ الإشكالات إلى بعضها أو بمثل ما قاله السيد محسن الحكيم من أنّ التعبير عن الناصب بأنه شرّهم كاشفٌ عن إرادة الخباثة المعنويّة[2].

سادساً: إن تعبير (كره) الوارد في خبر الوشاء (رقم١) يمكن أن يجتمع مع الكراهة المصطلحة، دون الحرمة، فلا دلالة فيه على الحرمة أو النجاسة، كما أفاده بعض الفقهاء[3]. وهو جيّد. ويعزّز ـ كما أفاده السيد الصدر ـ بأنّه قد ثبتت طهارة النصراني واليهوديّ، فلا يكون هذا النص مفيداً للنجاسة لوجودهما فيه.

سابعاً: ما ذكره الشيخ الأنصاري، من أنّ غاية ما في هذه الأخبار هو عدم إسلام ولد الزنا، وهذا لا يُثبت كفره، إلا بنفي الواسطة بين الكفر والإسلام، وقد اختار الشيخ البحراني أنّ له حالة بين الإيمان والكفر، ولهذا يستفاد من النصوص أنّه لا

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى (الموسوعة) ٣: ٣٨١، والأنصاري، الطهارة ٥: ١٥٧؛ والآملي، مصباح الهدى ١: ٤٠٥، ومرتضى الحائري، شرح العروة الوثقى ١: ٤٧٣؛ والخميني، كتاب الطهارة ٣: ٤٧٢ ـ ٤٧٣؛ والخوئي، التنقيح ٢: ٧٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٨٦.

(٣) بحوث في شرح العروة ٣: ٣٨٢ـ٣٨٣؛ والأنصاري، الطهارة ٥: ١٥٧؛ ومستمسك العروة الوثقى ١: ٣٨٦؛ والآملي، مصباح الهدى ١: ٤٠٥؛ وفقه الصادق ٣: ٣٠٠.

يدخل الجنّة، ولكنّه لا يذهب إلى النار[١].

إلا أنّ الإنصاف أنّ هذا من التكلّفات، والقرآن يذكر أنّ الناس إمّا في الجنّة أو في النار، وأنّهم إمّا مقرّبون أو أصحاب يمين أو شمال، وقد بُيّنت مواقعهم في الآخرة في الجنّة والنار، وظاهرة ولد الزنا لها حضور واضح في الموروث الحديثي والتاريخي، فكيف لم يُشر إليها القرآن الكريم وأطلق الوعود والعطايا وقوانين الثواب والعقاب إطلاقاً قد يفهم منه الإباء عن التخصيص؟!

والغريب ما ذكره الشيخ يوسف البحراني والشيخ جواد التبريزي من أنّ ابن الزنا المؤمن يُثاب يوم القيامة في النار، أي يكون ثوابه منها[٢]، وهذا من تسرية الذهنية الفقهيّة الاعتبارية إلى الذهنية الكلاميّة، وكلّه مخالف للمزاج العام للقرآن الكريم، وإن كان في بعض الروايات الضعيفة إشارة لمثل هذه المصائر لولد الزنا، وأنّه لا يدخل الجنّة إلا من طابت ولادته[٣]، وكذلك خبر أيّوب بن حرّ، عن أبي بكر قال: كنّا عنده ومعنا عبد الله بن عجلان، فقال عبد الله بن عجلان: معنا رجل يعرف ما نعرف، ويقال: إنّه ولد زنا، فقال: «ما تقول؟» فقلت: إنّ ذلك ليُقال له، فقال: «إن كان ذلك كذلك بني له بيت في النار من صدر، يردّ عنه وهج جهنم، ويؤتى برزقه»[٤].

فهذا كلّه مخالف لمنطق القرآن الكريم الصادح من أوّله إلى آخره بأنّ العبرة في الجنّة والنار هو الإيمان والعمل الصالح، وبأنّ الله وعد الذين آمنوا بالجنّة، والله لا يخلف

(١) انظر: الأنصاري، الطهارة ٥: ١٥٨؛ والآملي، مصباح الهدى ١: ٤٠٦ (لكن قبل التمييز).

(٢) انظر الحدائق ٥: ١٩٥ ـ ١٩٧؛ والتبريزي، تنقيح مباني العروة (كتاب الطهارة) ٢: ٢٠٣.

(٣) راجعها عند الحرّ العاملي، الفصول المهمة ٣: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٤) البرقي، المحاسن ١: ١٤٩. وهي ضعيفة السند بمحمد بن خالد البرقي وغيره.

الميعاد. ولم أفهم معنى وضعه في النار يأتيه رزقه دون أن يعذّب! وما قيمة حياته بناء على هذا الخيار القهري؟!

وعقليّة التخصيص يمكن إجراؤها في الأحكام الشرعيّة، أما في مثل ما نحن فيه فهو صعب جداً بعد كلّ هذا التأكيد القرآني وغيره، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وأنّه لا تزر وازرة وزر أخرى، وأنّ سعيه سوف يُرى، وأنّ أكرمكم عند الله أتقاكم وأنّنا كرّمنا بني آدم و.. هذا فضلاً عن منطق العدل الإلهي الذي تؤمن به العدليّة.

من هنا فلا أصدّق هذه الروايات وأشكّ في وضعها، حتى لو قلنا بأنّه لا يجب على الله الثواب، وأنّ وعده يخصّص بغير ولد الزنا، كما ذكره السيد الخميني[1]، فإنّ هذا يخالف ظاهر بعض هذه الروايات، كرواية عدم نجاته مثله مثل سائح بني إسرائيل، ورواية عدم وجود أيّ خير فيه، وأنّه أسوأ من الكلب والخنزير، وأنّ النعال خير منه، فهذا لا يرتبط بقضيّة التفضّل بالثواب، بل يشير إلى ظاهرة واقعيّة في ابن الزنا، ويناقضها الواقع الخارجي ومنطق العدليّة، ولو كان السياق سياق عدم دخول الجنّة؛ لعدم وجوب الثواب على الله، لما ناسب ذمّ ابن الزنا في ذاته، بل لناسب مدحه وتصويره كأنّه مثل الآخرين غايته لا يُعطى الثواب.

ثامناً: ما ذكره السيد الخميني، من أنّ هذه النصوص يمكن فهمها ضمن سياق الروايات الكثيرة التي عبّرت بالكفر وأريد منه العصيان، ككفر تارك الصلاة مثلاً، فلا موجب لحملها على الكفر الاصطلاحي[2].

إلا أنّ هذا الوجه يمكن الأخذ به لو أنّ النصوص استخدمت كلمة الكفر، إلا

---

(١) كتاب الطهارة ٣: ٤٦٩ ـ ٤٧٠.

(٢) الخميني، المصدر نفسه ٣: ٤٦٩.

أنّ الموجود بين أيدينا هو الحكم عليه بالنار، وبأنّه نجس، وبأنّه لا خير فيه أبداً، وبأنّه أسوأ حالاً من الكلب والخنزير حتى لم تتحمّله سفينة نوح، وبأنّ النعال خير منه، وبأنّه أشرّ من غيره، وغير ذلك، وهذه الألسنة ـ بصرف النظر عن سائر المناقشات ـ لا تتحمّل التأويل الذي افترضه السيد الخميني، كما هو واضح.

تاسعاً: حاول بعضهم تخريج هذه الأحاديث بأنّ ولد الزنا يُسلب منه الإيمان قبل موته، ولهذا كانت هذه هي أحكامه.

وقد أجاب عنه الميرزا الآملي بأنّه لو كانت هذه هي النكتة في كلّ الأحكام المترتّبة عليه لكان يفترض ترتيب تمام آثار الإسلام عليه قبل وفاته، وتخصيص أثر الولادة من الزنا في الآخرة[1].

ويمكن أن نضيف إلى كلامه رحمه الله أنّه لو كان الأمر كذلك، فلماذا ورد أنّه يوضع له بيتٌ في النار يتنعّم فيه، فهذا خلاف منطق العقاب القرآني.

عاشراً: إنّ خبر الكرخي (رقم ٧) مناقضٌ للواقع، فهناك أولاد زنا كُثر في العالم لا يُبغضون أهل البيت، لأنّهم لا يسمعون بهم أساساً، والبغض التقديري غيرُ ظاهر من الرواية، بل إنّ اجتماع الخصال الثلاث التي ذكرتها هذه الرواية غير متحقّق فيهم.

حادي عشر: حاول بعضهم ـ كالسيد المرتضى ـ أن يفسّر هذه النصوص بأنّها إخبارٌ عن واقع حال ابن الزنا، ولو أظهر الإيمان والصلاح، فهي تخبر عن أنّ كلّ ابن زنا هو سيء وخبيث، ويختار الفساد، مهما ظهر لنا صلاح حاله، ولهذا لا نرتّب عليه آثار العدالة ولو بدت لنا؛ لإخبار الشارع لنا بأنّه غير عادل واقعاً[2].

---

(١) الآملي، المعالم المأثورة ٢: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المرتضى، الانتصار: ٥٠١ ـ ٥٠٢؛ والشهيد الأوّل، غاية المراد في

ويجاب بأنّ ذلك مآله إلى سلب الاختيار في الفهم العقلائي؛ إذ ما هذه الصدفة التي التأمت بحيث جعلت كلّ أولاد الزنا بالخصوص يختارون الفساد ليحرموا من الجنّة ولا يشذّ منهم أحد؟! فهذا لا يُفهم إلا بضرب من تأثير الخلقة عليهم؛ لأنّها القاسم المشترك بينهم. والغريب أنّ السيد المرتضى يردّ بعض الأخبار في الباب بأنها آحادية، ولا أدري كيف قبل بخبر (لا يدخل الجنّة ابن زنا) واعتبره مفيداً للعلم؟! فهذه تأويلات وتكلّفات في كيفية الخروج من مأزق هذه النصوص التي تخالف منطق القرآن ومنطق العقل السليم.

ثاني عشر: ذكر بعضهم كما تقدّم، أنّ الأحاديث تُحمل على أنّ المراد هو فاعل الزنا لا ولد الزنا، كما يقال: بنو الإسلام، وهم المسلمون.

وهذا غريب، فأيّ مُراجع لألسنة هذه الروايات يرى وضوحاً في أنّه يراد منها ابن الزنا، بل ما معنى أنّه كذلك إلى سبعة آباء أو ولده وولد ولده، وأمثال هذه التعابير؟! فما ذكر من التأوّلات مرجعه إلى شعورهم بصعوبة فهم هذه الأحاديث وفقاً لأصول الإسلام والقرآن والعقل، وهي أحاديث رواها العشرات من أئمّة الحديث الشيعة والسنّة، حيث ذكر السيد علي الميلاني أسماء خمسين من كبار علماء أهل السنّة نقلوا هذه الأحاديث في كتبهم[1].

ثالث عشر: ذكر السيد علي الميلاني المعاصر، أنّ هذه الأحاديث يُفهم منها الكلام عن الحالة الغالبة، ومن ثم لا تمنع من حصول حالة الصلاح في ابن الزنا في حالات قليلة[2].

شرح نكت الإرشاد ٣: ٣٢٩.

(١) انظر: استخراج المرام ١: ٣٧٩ ـ ٣٨١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١: ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

وهذه المحاولة جيّدة، لولا أنّها لم تأخذ بعين الاعتبار مجموعة المواقف من ابن الزنا في مختلف الأبواب، فإنّ صدور مثل هذه النصوص سوف يسيء لابن الزنا الصالح، فما الفائدة في إعلامنا بأنّ أكثر أولاد الزنا سيكونون سيئين، ثم نقوم بالحكم عليهم وعلى سلالتهم وجذورهم بأنّهم في جهنّم، وبأنّ النعال خير منهم، وبأنّهم شرّ من غيرهم، وبأنّه لا خير في بدنهم ولا روحهم.. ونخلق وعياً اجتماعيّاً سلبيّاً منهم، بحيث يوجب ذلك خلق فضاء غير سليم تجاه الصالح من أولاد الزنا؟! فأين العدالة في هذا الموضوع؟!

فالسؤال الرئيس هنا: لو صحّ هذا التحليل فلماذا تخبرنا النصوص بهذه الطريقة ثم تحكم بهذه الحدّة عليه؟! علماً أنّ ابن الزنا إذا كان مسلماً يدخل الجنّة ولو دخل النار مدّةً نتيجة عدم صلاحه، على المشهور بين علماء الإسلام، مع أنّ النصوص تؤكّد على عدم دخوله الجنّة أبداً، بل كيف نجمع هذا التفسير مع مثل حديث سائح بني إسرائيل المفروض أنّه كان صالحاً؟! وكذلك مع خبر الديلمي المتقدّم، وخبر زرارة الدالّ على أنّ ابن الزنا لا خير فيه أبداً لا في لحمه ولا بشره ولا شيء منه، وخبر أبي خديجة أنّه لا يطيب ولد الزنا أبداً وأمثال ذلك. فهل هذه النصوص تخلق وعياً صحّياً تجاه ولد الزنا في المجتمع لو عاشها الناس أو أنّها تخلق وعياً سلبيّاً، وظاهرها أنّه مسلوب الخير مطلقاً؟!

هذا كلّه، ونحن لا نملك أيّ دليل علمي على أنّه بالفعل أولاد الزنا أغلبهم فاسد، ولم نقم بأيّ إحصاء علمي يؤكّد هذا الأمر، ولو كان المعيار هو الغلبة، فمن أين نشأت هذه الغلبة؟ فلو نشأت من كونه ابن زنا عدنا إلى أصل الإشكاليّة العقديّة العدليّة، ولو نشأت من الفضاء الاجتماعي المحيط حيث لا يتربّى بطريقة سليمة،

فهذا أمرٌ يشترك معه فيه الكثير من أطفال الشوارع وأبناء الأسر الممزّقة وغيرهم، فما هو الموجب لتركيز النظر بهذه الحدّة على ابن الزنا؟! بل لو كان هذا هو السبب لكان اللازم بالشريعة أن تدعو لاحتضان ولد الزنا وخلق فضاء أسري بديل له حذراً من انحرافه، مع أنّ الجوّ العام يوحي بعكس ذلك تماماً، فيما تقدّمه لنا النصوص الحديثية في باب ولد الزنا عموماً.

وبعبارة أخيرة: إنّ فرض أنّ الأحاديث تحكي عن الحالة الغالبة في ابن الزنا غير معقول؛ إذ فضلاً عن أنّها ستكون جائرةً في حقّ ابن الزنا الصالح الذي يقرأها أو يسمعها، لا معنى لها في مثل خبر سائح بني إسرائيل، ولا في مثل عدم دخوله الجنّة أو وضعه في بيت في النار يتنعّم منه، فالصالح يدخل الجنّة، ولماذا مع صلاحه يوضع في بيتٍ في النار؟! كما أنّه لا يتناسب ذلك مع سياق خبر الديلمي، ولا خبر زرارة بعده. بل لو كانت العبرة بالغلبة لكان الأنسب الإشارة إلى ذلك، حفاظاً على المعايير القرآنيّة في الثواب والعقاب، نظراً لحساسية الموضوع ودفعاً لأيّ التباس في الفهم.

وعليه، فالصحيح أنّ ولد الزنا كسائر الناس، فإذا شهد الشهادتين فهو مسلم وتترتّب عليه آثار الإسلام، تمسّكاً بالقواعد الشرعيّة العامة في هذا السياق، وتمسّكاً أيضاً بالكثير من النصوص التي حدّدت لنا الإسلام الواقعي والظاهري معاً، وتمسّكاً كذلك بالنصوص الكثيرة التي بيّنت معايير الثواب والعقاب عند الله مشيرةً إلى أنّ الله لا يظلم، وأنّه يفي بوعده، وأنّه كريم جواد، وأنّ العبرة عنده بالإيمان والعمل الصالح، وإلا يلزم أن يكون طاهرُ المولد الفاسق الفاجر أحسن حالاً عند الله من ولد الزنا الصالح التقيّ الورع كسائح بني إسرائيل! ولهذا قال الحرّ العاملي بأنّ الموافق لقواعد العدليّة هو مجازاة ولد الزنا بعمله لا غير(١).

---

(١) انظر: الحرّ العاملي، الفصول المهمة ٣: ٢٦٨.

ولم يُنقل في التاريخ أنّ المسلمين والمتشرّعة قد تعاملوا مع أولاد الزنا في مجتمعاتهم على أنّهم كفّار، فقتلوهم أو أخذوا منهم الجزية أو بحثوا في فقههم من هذه الزوايا، بل لو كان كافراً وارتكز كفره الواقعي أو الظاهري في أذهان المتشرّعة فما معنى ورود النصوص بأنّه لا يؤمّ الناس أو لا يقضي، فإنّ مثل هذه النصوص تشير إلى إرادة أهل البيت حرمانه من حقّ، ولو كان كافراً معلوم الكفر ولو ظاهراً لما كانت حاجة لهذه النصوص، بل لركّزوا على كفره وأنّه لا تترتّب عليه آثار الإسلام.

بل لو كان كفره ـ ولو الظاهري ـ مرتكزاً في الأذهان لكانت ظاهرة علاقاته مع الناس باديةً في النصوص من حيث النكاح، مع أنّنا لا نجد ذلك، ولم نسمع أن تحدّث الإسلام عن موقفٍ من أولاد الزنا في المجتمع العربي يميّزهم عن المسلمين ويعتبرهم كفّاراً ولو ظاهراً، كيف وسيكون الابن ـ ولو كان صغيراً ـ كافراً محروماً من الجنّة ومن كثير من الحقوق المدنيّة، بل قد يقال بنجاسته، بمقتضى إطلاق هذه النصوص، فيما الأب والأم مسلمان قد يدخلان الجنّة لو تابا!

كما أنّ خبر ابن أبي يعفور، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ ولد الزنا يستعمل، إن عمل خيراً جزي به، وإن عمل شراً جزي به»[1]، هو الموافق للقرآن والأوفق بالقواعد، لكنّه ضعيف السند أيضاً.

يضاف إلى ذلك أنّ مقتضى الفطرة وأخذ الميثاق أنّه مسلم ويتأتّى منه الإسلام، فلو كانت ولادته القهريّة تسلِب منه توفيق الإيمان ولو غالباً، ثم يعاقب أو لا يُثاب، فهذا خلاف المنطق الفطري الديني، وخلاف منطق إلقاء الحجّة عليه أمام الله سبحانه، ولكنّا رأينا في النصوص ترتيب الآثار على سوء أعماله وكفره لا على كونه

(١) الكافي ٨: ٢٣٨.

ولد زنا.

وإنّني أعتقد بأنّ أيّ شخص يقرأ ـ بدون تكلّف وتأوّل وأدلجة ـ هذه النصوص، سيشعر بشكل واضح بمنافاتها للمناخ القرآني الجليّ في موضوع قيمة الإنسان، وأنّه لا أنساب يوم القيامة، ولا عبرة بكلّ هذه المعايير، بل العبرة بالعمل الصالح الذي يمكن أن يصدر من جميع البشر كلّ حسب طاقته، وأنّ الله لا يظلم أحداً شيئاً، فتخيّل من نفسك لو جاء حديث يقول: لا خير في كرديّ ولا عراقي ولا فارسي ولن يروا الجنّة أبداً، وأنّ النعال خير منهم، فهل تقبل بهذا الحديث وتجده منسجماً مع ثقافة العدل والإحسان والمنطق القرآني العادل في التعامل مع الناس، أو تعتبره موضوعاً أو تكل علمه إلى أهله ولا تعمل به مطلقاً؟!

وإذا كان الغرض منه الحدّ من الزنا بتخويف الزانيين، فلماذا تكون الطريقة بظلم وتشويه صورة الابن الذي لا ناقة له ولا جمل في كلّ ما حصل؟!

وإذا أُريد بيان التأثير السلبي للزنا على الولد في الجملة فهناك أشياء كثيرة تؤثر سلباً في الجملة على بني البشر ولم نجد هذه الحدّة في النصوص حولها؟!

وإذا أُريد عدم تعاطف الناس مع أولاد الزنا بحيث لا يشجّع ذلك على فعل الفاحشة، فإنّ هذا يكون على حساب ابن الزنا نفسه، لاسيما بعد حرمانه من جملة حقوق مدنيّة على رأي الكثير من الفقهاء كما سوف نرى بعون الله، فالأفضل أخذه من والديه واحتضانه بدل تركه منبوذاً في المجتمع بخلق ثقافة سلبيّة تجاهه، الأمر الذي سيشجّعه على الذهاب خلف سنّة أبيه وأمّه فيما فعلاه؟! فنحن عندما نحكم بهلاكه الدائم أو الغالبي نشجّعه على الفساد ونغريه به بدل أن ننقذه منه، وعندما نحكم بكفره فنحن نحرمه من الاندماج في المجتمع الإسلامي وكأنّنا نقول له بأنّ

عليك أن تذهب لتندمج في مجتمع كافر كي تشعر بذاتك، ولو كان النبي يروّج مثل هذه المفاهيم فقد يصدّ بعض الناس عن الدخول في إسلامه عندما يكونون أولاد زنا حتى في ديانة غير الإسلام. أليست كلّ هذه المنظومة من الملاحظات النقديّة تربك وثوقنا بصدور هذه النصوص وتدفعنا لعدم الأخذ بها؟!

إنّني أحتمل أنّ صدور هذه النصوص جاء في العصر العباسي الذي كثرت فيه الفاحشة حداً عظيماً، وازداد الحديث فيه عن أولاد الزنا، فاختلقت هذه النصوص لمواجهة هذه الظواهر، أو أنّها أتت لتدين بعض الشخصيات التاريخية التي يراد اتّهامها في أدائها عبر اتهامها بأنّها منسوبة لآبائها، وهذا أمرٌ تكرّر كثيراً في عدد من الشخصيّات حتى في الصدر الأوّل كما هو معروف، وهذا كلّه يعزّز احتمال الوضع في هذه الأحاديث ويفقدنا الوثوق بها.

وعليه، فالصحيح هو القول بكون ولد الزنا كسائر الناس في ترتيب آثار الإسلام عليه أو الكفر، وفقاً لسائر القواعد الشرعيّة، وأنّه يحاسب على إيمانه وعمله الصالح لا غير، فلا يصحّ إطلاق القول بكفره.

٣ ـ إمامة ولد الزنا للجماعة والجمعة

لعلّ المعروف بين فقهاء الإماميّة هو أنّ ابن الزنا لا يكون إماماً للجماعة وما اُخذت فيه الجماعة كصلاة الجمعة، دون تمييز في ذلك بين المأمومين طاهري المولد وغيرهم. بل قد ادّعي عليه الإجماع.

أمّا فقهاء أهل السنّة، فذهب بعضهم إلى كراهة إمامة ولد الزنا لكنّه لو تقدّم جاز، وهو المعروف من مذهب الأحناف، وبعض الشافعيّة، مستندين إلى أنّ ولد الزنا ليس له أب يثقّفه فيغلب عليه الجهل، وأنّ في تقديمه تنفير الناس من الجماعة.

وذهب آخرون إلى أنّه لا تكره إمامته، ولكن يكره أن يكون إماماً راتباً، وهو المعروف بين المالكيّة، ولعلّه رأي الشافعي أيضاً.

وذهب أحمد والحنابلة إلى أنّه لا تكره إمامته مطلقاً، شرط توفّر سائر الصفات فيه، وهو المنسوب أيضاً إلى عطاء، وسليمان بن موسى، والحسن، والنخعي، والزهري، وعمرو بن دينار، وإسحاق، وداود، وابن المنذر وغيرهم[١].

وقد عبّر الكثير من الفقهاء عن هذا الشرط عادةً في كلماتهم بطهارة المولد، وبناءً عليه، فلو شكّ في طهارة مولده لم تجز الصلاة خلفه؛ لأصالة عدم الطهارة، وسوف نرى أنّ هذا مخالف للنصوص التي أخذت قيد أن لا يكون ابن الزنا، ولم تأخذ قيد أن يكون طاهر المولد، إذ يمكن استصحاب عدم كونه ابن زنا عند الشكّ، ولعلّه لهذا فسّر بعضهم شرط طهارة المولد بأن لا يعلم كونه ابن زنا، كما أشار لذلك كلّه السيد محسن الحكيم[٢].

والمستند في الحكم هنا مجموعة من الروايات الإماميّة عن أهل البيت، حيث لا توجد رواية سنيّة في الموضوع، ولا رواية نبويّة، ولهذا اعتمد أهل السنّة ـ كما رأينا ـ على وجوه استحسانيّة اعتباريّة غير سالمة؛ لأنّ المفروض أنّ إمام الجماعة يمكن أن نشترط فيه علمه بالصلاة وصلاحه، ومن ثمّ لا داعي لشرط زائد مثل طهارة المولد لإحراز علمه وصلاحه، كما أنّه لو كان عدم وجود الأب معه مبرّراً لافتراض جهله بالدين، فما هو العمل في اليتيم، حيث يلزم أن نقول بعدم جواز إمامته؟!

---

(١) انظر: الطبرسي، المؤتلف من المختلف ١: ١٩١؛ وبدائع الصنائع ١: ١٥٧؛ والعناية ١: ٣٥٠؛ ونهاية المحتاج ٢: ١٨٢؛ و المجموع ٤: ١٨١؛ والمدونة ١: ١٧٨؛ والمنتقى ١: ٢٣٥؛ والأم ١: ١٩٣؛ والإنصاف ٢: ٢٧٤؛ والتاج والإكليل ٢: ٤٣٠: والمغني ٢: ٣٣.

(٢) انظر: مستمسك العروة الوثقى ٧: ٣٢٠.

وعلى أية حال، فأهم الروايات هنا ما يلي:

الرواية الأولى: معتبرة أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «خمسة لا يؤمّون الناس على كلّ حال: المجذوم والأبرص والمجنون وولد الزنا والأعرابي»[١].

وهي واضحة في الدلالة على المطلوب، ومعتبرة من حيث السند.

الرواية الثانية: معتبرة زرارة ـ على المشهور ـ عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له:.. فقال: وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يصلّي أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون والمحدود وولد الزنا، والأعرابي لا يؤمّ المهاجرين»[٢].

وهي واضحة في الدلالة على المطلوب أيضاً، وسندها معتبر على المشهور، وفيه إبراهيم بن هاشم القمّي.

وقد يقال بأنّ ظاهرها النهي عن الصلاة خلف هؤلاء، وهو لا يلازم بطلان الصلاة، فلعلّه حكمٌ تكليفي مستقلّ في ظرف الجماعة، لا أنه يبطل الصلاة والجماعة، تماماً كقولك: لا تنظر نظرة حرام وأنت تصلّي، وسيأتي.

الرواية الثالثة: خبر محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «خمسة لا يؤمّون الناس، ولا يصلّون بهم صلاة فريضة في جماعة: الأبرص والمجذوم وولد الزنا والأعرابي حتى يهاجر، والمحدود»[٣].

وهذا الخبر دالّ أيضاً، لكنّه ضعيف السند، كما أشار السيد الخوئي[٤]؛ لضعف

---

(١) الكافي ٣: ٣٧٥؛ والاستبصار ١: ٤٢٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٧٥ ـ ٣٧٦؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٨؛ وانظر: مستدرك الوسائل ٦: ٤٦٤.

(٣) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٨.

(٤) الخوئي، المستند، كتاب الصلاة ج٥ ق٢: ٣٩٩.

طريق الصدوق إلى محمد بن مسلم في المشيخة، على ما هو الصحيح، فيصلح للتأييد.

الرواية الرابعة: خبر الأصبغ بن نباتة، قال: سمعت علياًعليه السلام يقول: «ستّة لا ينبغي أن يسلَّم عليهم، وستّة لا ينبغي [لهم] أن يؤمّوا الناس، وستّة في هذه الأمّة من أخلاق قوم لوط، فأما الذين لا ينبغي أن يسلّم عليهم: فاليهود والنصارى، وأصحاب النرد والشطرنج، وأصحاب الخمر، والبربط والطنبور، والمتفكّهون بسبّ الأمهات، والشعراء. وأمّا الذين لا ينبغي أن يأمّوا من الناس، فولد الزنا، والمرتدّ، والأعرابي بعد الهجرة، وشارب الخمر، والمحدود، والأغلف..»[1].

وهذه الرواية ضعيفةٌ من السند، حيث وقع في طريقها أبو جميلة، وهو المفضل بن صالح الضعيف المتهم.

يضاف إلى ذلك أنّ الوارد في الرواية هو تعبير «لا ينبغي»، وهذا التعبير وإن كان يصلح لإفادة الحرمة، إلا أنّه يستعمل في الكراهة والتنزيه أيضاً، فلا يتعيّن دلالته في المقام على الحرمة التكليفية والوضعيّة، ويعزّز هذا الاحتمال أنّ نفس التعبير ورد في موضوع من يُسلّم عليه، مع أنّه لا خلاف في جواز السلام على الأصناف الستة التي ذكرت في ذلك ولو بعضها على الأقلّ، فدلالة هذه الرواية ـ كسندها ـ ضعيفة.

الرواية الخامسة: ما أورده المحدّث النوري عن كتاب جعفر بن محمد بن شريح، عن عبدالله بن طلحة، عن أبي عبداللهعليه السلام أنه قال: «لا يؤمّ الناس: المحدود، وولد الزنا، والأغلف، والأعرابي، والمجنون، والأبرص، والعبد»[2].

وهذا الخبر ضعيف؛ لعدم وضوح الطريق أساساً، بل عدم ثبوت وثاقة جعفر بن محمد بن شريح، كما أنّ عبد الله بن طلحة إن كان هو النهدي فهو مجهول الحال، فالخبر

---

(١) الصدوق، الخصال: ٣٣١؛ وانظر: مستطرفات السرائر: ٦٣٨.

(٢) مستدرك الوسائل ٦: ٤٦٤.

ضعيف سنداً، ومصدراً.

يضاف إلى ذلك شذوذ هذا الخبر في موضوع العبد، حيث تفرّد بذلك، مع وجود روايات معارضة له فيه.

الرواية السادسة: خبر العياشي عن عبدالله (عبيد الله) الحلبي، عن أبي عبداللهعليه السلام قال: «ينبغي لولد الزنا أن لا تجوز له شهادة، ولا يؤمّ بالناس، لم يحمله نوح في السفينة، وقد حَمل فيها الكلب والخنزير»[1].

والحديث ضعيف السند؛ لعدم وضوح طريق العياشي إلى الحلبي، مضافاً إلى ضعفه متناً ـ بملاحظة ذيله ـ كما قلنا سابقاً.

الرواية السابعة: صحيحة زرارة، قال: سمعت أبا جعفرعليه السلام يقول: «لو أنّ أربعةً شهدوا عندي على رجل بالزنى، وفيهم ولد الزنى لحددتهم جميعاً؛ لأنّه لا تجوز شهادته، ولا يؤمّ الناس»[2].

وهي تامّة الدلالة والسند.

الرواية الثامنة: خبر علي بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن ولد الزنا، هل تجوز شهادته؟ قال: «نعم، (لا) تجوز شهادته، ولا يؤمّ»[3].

وسيأتي الحديث عن هذا الخبر في شهادة ولد الزنا.

هذه هي الأحاديث العمدة الواردة في ابن الزنا من حيث إمامته للجماعة، ويمكن هنا ذكر بعض التعليقات:

التعليق الأوّل: ما أورده المحقّق الإصفهاني على الاستدلال بروايات الباب بأنّ

---

(١) تفسير العياشي ٢: ١٤٨.

(٢) الكافي ٧: ٣٩٦؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٣) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

هذه الروايات قد ورد فيها تعداد جملة من الأشخاص ممّن لا ينبغي الصلاة خلفهم، مع أنّ بعض من ورد ذكره قد ثبت جواز الصلاة خلفه، ودلّت على ذلك الروايات الأخرى، وذلك مثل الأبرص، والروايات التي لم تضم مثل الأبرص غير معتبرة السند هنا، وما ضمّ مثله فهو المعتبر سنداً، ومع هذا كيف نفهم من وحدة التعبير «لا يؤمّون» «لا يصلي أحدكم خلف».. إرادة الحرمة، بعد الجزم بعدم إرادتها جداً في مورد الأبرص؟ ولهذا احتاط الشيخ الإصفهاني في المسألة[1].

وهذا الاشكال واردٌ وعرفي أيضاً، ولا أقلّ من تضعيفه الوثوق النهائي في المسألة. ولهذا لم يُفتِ الكثير من الفقهاء بعدم جواز الصلاة خلف العبد والأغلف والمجذوم والأبرص، رغم ورود هذه العناوين في هذه الروايات هنا، وإذا التأمت عناوين متعدّدة في رواية، وبعضها ثبت فيه عدم الإلزام، وجاءت ضمن تعبير واحد، فإنّ ذلك يضعف ـ عرفاً ـ الوثوق بدلالة هذا التعبير على الإلزام، فعندما يقول: خمسة لا يؤمّون الناس، ثم ثبت بالأدلّة الأخرى أن اثنين منهم كان النهي فيه كراهتيّاً، فإنّ دلالة التعبير على الإلزام في البقيّة يصبح غير عرفي مع وحدة التعبير في الرواية. نعم، على منهج مدرسة الميرزا النائيني في فهم الوجوب ونحوه بالعقل لا يتمّ هذا الكلام، لكنّنا نراه منهجاً غير عرفيّ.

وهذا الإشكال لا يسلم منه عدا صحيحة زرارة (رقم ٧)، إذ لم يرد فيها ضمّ هذه العناوين إلى ولد الزنا، أمّا بقية الروايات فقد تبيّن حالها.

التعليق الثاني: إنّ عدد الروايات الدالّة في نفسها هنا سبعة، وبينها ثلاث روايات صحيحة السند على المشهور، وروايتان عندنا، فعلى مبنى حجيّة خبر الواحد الظنّي

---

(١) الإصفهاني، صلاة الجماعة: ٢٠٨.

يمكن الأخذ بالصحيح من الأحاديث، وأمّا على مبنى حجيّة الخبر المطمأنّ بصدوره، فإنّ هذا القدر يصعب تحصيل اطمئنان بصدوره في مورد بحثنا، مع ثماني روايات هذا حالها:

أ ـ بينها ست (أو خمس) روايات ضعيفة السند، واثنتان (أو ثلاث) صحيحة السند، وواحدة (بل اثنتان لو قلنا بصحّة ثلاثة) من الصحيحتين ضعيفة الدلالة على الإلزام كما تقدّم.

ب ـ واحدة من مجموعة الروايات ضعيفة المتن، وهي الرواية السادسة.

ج ـ الرواية الرابعة ضعيفة الدلالة أساساً في نفسها.

د ـ كلّ من الروايات رقم (١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٥)، ضعيفة الدلالة، وفقاً للتعليق الأوّل المتقدّم، أي بضمّها إلى سائر نصوص باب الجماعة وشروط الإمام.

وعليه ففي الحقيقة لم يسلم رواية دالّة غير ضعيفة المتن، إلا صحيحة زرارة (رقم ٧)، فلوحدها لا تكفي للوثوق بالصدور، وعليه فيُلتزم بوجود توجيه عام بعدم إمامة ولد الزنا، لكنّ هذا التوجيه غير إلزامي.

وربما يتأيّد ذلك كلّه بأنّه لو صدر عن النبيّ مثل هذا الحكم في العصر النبوي (بعد البناء على عدم بقاء شيء من الدين لم يبيّن بوفاته)، لأثار أسئلةً في ظلّ وجود ظاهرة أولاد الزنا في المجتمع العربي وفقاً لبعض الآراء، ومع ذلك لا نجد عيناً ولا أثراً لذلك في النصوص النبويّة، ولكنّ هذا مجرّد مؤيّد وليس بدليل.

التعليق الثالث: لو راجعنا هذه الروايات جميعها، عدا خبر زرارة، فسوف نجد تعبيراً متكرّراً وهو «إمامة الناس»، وهذا التعبير من القريب جداً أن يُراد به الصلوات العامّة، مثل صلاة الجمعة والعيدين وصلوات المساجد جماعةً، أما صلاة الجماعة التي

تكون لبضعة أشخاص أو لشخص واحدٍ في البيت أو غيره، فلا يظهر من هذه الأحاديث التعرّض له. وبعبارة أخرى لعلّ الممنوع هو تصدّيه للصلوات العامة لا لمطلق الجماعة، وهو ما توحيه كلمة (الناس) الواردة في هذه النصوص، فتأمّل جيداً.

نعم، خبر زرارة ورد في نهي المأمومين عن الائتمام بالمجذوم والأبرص والمحدود و.. فلا تفيد ذلك، لكن في آخرها تعبير «والأعرابي لا يؤمّ المهاجرين»، ولعلّه يساعد على الاحتمال الذي أثرناه في فهم هذه الأحاديث، كما أنّ خبر العياشي يحتمل الخصوصيّة الذاتية.

التعليق الرابع: لو راجعنا هذه الروايات فسوف نجد لها لسانين: لسان نهي الشخص نفسه عن التصدّي للإمامة، أو نهي الآخرين عن الائتمام بهذا الشخص، ولسان الإخبار بأنّ فلاناً وفلاناً لا يؤمّون الناس، وهنا يحتمل أنّ يكون المورد حكماً تكليفياً في ترك التصدّي أو ترك الاقتداء، لا أنّ ذلك يجعل صلاة الجماعة غير مشروعة ولا تترتّب عليها الآثار، فلم يرد في الروايات هنا ما ورد في روايات أخر من عدم ترتيب آثار الجماعة على هذا الاقتداء، وعليه، فما يُفهم هنا هو عدم جواز التصدّي له وعدم جواز الاقتداء به، لا عدم صحّة الجماعة لو حصلت وتمّ الاقتداء.

والحاصل: إنّ حظر إمامة الجمعة والجماعة على ولد الزنا لم يثبت بوجه معتبر بناءً على حصر حجّية الخبر بالمطمأنّ بصدوره، وإن كان هو الأفضل احتياطاً للروايات الواردة، ويتأكّد الاحتياط في الصلوات العامّة.

٤ . شهادة ولد الزنا

المعروف بين فقهاء الإماميّة عدم نفوذ شهادة ولد الزنا ولو كان عادلاً، فلا تؤخذ

شهادته بالأمر اليسير ولا بغيره، سواء عرف ولد الزنا بالصلاح أم لم يعرف به، وذهب بعضهم الى قبول شهادته في الأمر اليسير مع كونه صالحاً. أمّا أهل السنّة فلعلّ المعروف بينهم ـ عدا المالكيّة ـ قبول شهادته على الزنا، وأمّا شهادته على غير الزنا فهي مقبولة عندهم بالاتفاق حسبما يبدو[١].

وقد استند في ذلك ـ أي منع شهادته ـ لوجوه، أبرزها:

الوجه الأوّل: القول بكفره وعدم إسلامه، مع أنّ من شروط الشهادةِ الإسلامَ والإيمان في الشاهد.

ويجاب بأنّه قد تقدّم عدم صحّة القول بكفر ولد الزنا، وفاقاً للمشهور، فلا موجب لعدم الأخذ بشهادته من هذه الزاوية.

الوجه الثاني: النصوص الخاصّة الواردة في المقام، وهي:

١ ـ **خبر أبي بصير**، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن ولد الزنى أتجوز شهادته؟ فقال: «لا»، فقلت: إنّ الحكم بن عتيبة يزعم أنّها تجوز. قال: «اللهم لا تغفر ذنبه، ما قال الله عز وجلّ للحكم بن عتيبة: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾»[٢].

وطريق هذا الحديث في الكافي ضعيف بسهل بن زياد تارةً، وبصالح بن السندي أخرى، لكن للشيخ الطوسي طريق آخر للحسين بن سعيد الأهوازي عن أحمد بن حمزة، عن أبان، عن أبي بصير، وقد كنّا لم نصحّح طريق الشيخ إلى الحسين بن سعيد.

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ٦: ٢٦٩؛ وتبيين الحقائق ٤: ٢٢٦؛ والأم ٦: ٢٢٦؛ وأسنى المطالب ٤: ٣٥٥؛ وكشاف القناع ٦: ٤٢٧؛ وشرح منتهى الإرادات ٣: ٥٩٤؛ والمحلّى ٨: ٥٢٩؛ والتاج والإكليل ٨: ١٧٩؛ وشرح الخرشي ٧: ١٨٦؛ وحاشية الدسوقي ٤: ١٧٣؛ ومواهب الجليل ٦: ١٦١.

(٢) الكافي ١: ٤٠٠، و٧: ٣٩٥؛ وانظر: تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٤.

كما رواه الصفار في البصائر عن السندي بن محمد، عن جعفر بن بشير، عن أبان، وهو طريقٌ صحيح لو غضضنا الطرف عن أصل ثبوت نسخة البصائر التي بين أيدينا اليوم.

ورواه الكشي عن محمد بن مسعود، عن علي بن الحسن بن فضال، عن العباس بن عامر، عن جعفر بن محمد بن حكيم، عن أبان، وهو ضعيفٌ بجعفر بن محمد بن حكيم.

وعليه، يكون لهذا الحديث أربعة طرق إلى أبان، وهي:

أ ـ طريق الكليني الضعيف بسهل بن زياد وابن السندي.

ب ـ طريق التهذيب الضعيف بطريقه إلى الأهوازي.

ج ـ طريق الصفّار، وهو صحيح.

د ـ طريق الكشي الضعيف بمحمد بن جعفر بن حكيم.

وبتعاضد الطرق الأربعة يمكن القول بصحّة هذا الحديث إلى أبان، لكنّه يبقى حديثاً آحادياً من أبان إلى أبي بصير إلى الإمام، فلاحظ وانتبه.

نعم، متن هذا الحديث فيه بعض الغرابة، فلماذا الدعاء على المسلم بأن لا يغفر الله ذنبه؟! أليس من الأنسب بثقافة الإسلام والقرآن أن يُدعى له بالهداية والرشاد والغفران؟ إلا إذا قيل بأنّ النصوص متعدّدة في ذمّه وبعضها يتّهمه بالكذب، وأنّه بالغ السوء جدّاً.

ثم ما علاقة الآية القرآنية بما نحن فيه؟ إلا على تفسيرها بأنّ القوم يراد منهم أهل البيت، كما جاء في بعض الروايات، مع أنّه خلاف ظاهر الآية الكريمة بفهمها العرفي والعربي، واستخدام القرآن لكلمة قوم، واضح في المعنى الواسع لانتماء الرجل

وقبيلته وعشيرته وأهل بلده، لا في خصوص أهل بيته، فالرواية ملتبسة المتن من وجهة نظري. هذا إذا قلنا بأنّ الحكم بن عيينة عربيّ، وأمّا إذا قلنا بأنّه غير عربي وأنّه مولى امرأة من كندة، فقد ينظر الحديث إلى أنّه لا يعرف العربيّة ولا يفقه حتى يفتي، وإنّما يعرفها العربي، أي محمّد وقومه، ولكنّ هذه الطريقة في النقد تبدو غير واضحة، فلو صحّت هذه الآليّة في تقويم الأشخاص، للزم الطعن في كثير من غير العرب في أمر الاجتهاد، إلا إذا قيل بأنّ ذلك جاء بعد الفراغ عن عدم فقاهة الحكم بن عيينة، لا مطلقاً.

وعلى أيّة حال، فالحديث دالٌّ على عدم نفوذ شهادة ولد الزنا مطلقاً كما هو واضح.

٢ ـ **خبر محمد بن مسلم**، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا تجوز شهادة ولد الزنا»[1].

والدلالة واضحة؛ غير أنّ السند وإن كان كلّ رواته ثقاتاً، إلا أنّنا قلنا مراراً بأنّ ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس، لا يُحرز فيه اتصال السند؛ لوجود شبهة إرسال، فلا دليل يُثبت صحّة الرواية.

٣ ـ **صحيحة زرارة**، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «لو أنّ أربعةً شهدوا عندي على رجل بالزنى، وفيهم ولد الزنى لحددتهم جميعاً؛ لأنّه لا تجوز شهادته، ولا يؤمّ الناس»[2].

والخبر دالّ على عدم نفوذ شهادة ولد الزنا، ويحتمل اختصاص ذلك بشهادته على الزنا فقط، وإن كان مجرّد احتمال لكنّه ليس بذاك البعيد للغاية، لاسيما بعد ذهاب

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٤، والكافي ٧: ٣٩٥ ـ ٣٩٦؛ وانظر: دعائم الإسلام ٢: ٥١١.

(٢) الكافي ٧: ٣٩٦؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

بعض علماء أهل السنّة إلى تخصيص رفض شهادته بخصوص شهادته في الزنا.

٤ ـ **خبر الحلبي**، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن شهادة ولد الزنا، فقال: «لا، ولا عبد»[1].

والسند ضعيف بالطريق إلى الأهوازي، ولكنّه صحيح عند المشهور.

ولكن قد يقال بأنّ هذه الرواية ضعيفة الدلالة هنا؛ لأنّه تعارضها مجموعة من الروايات المعتبرة الدالّة على نفوذ شهادة العبد والمملوك، والمذكورة في محلّه، وتقدّم تلك الروايات بملاك موافقة القرآن، كما أفاده السيدان: الخوئي والكلبايكاني وغيرهما[2]، وعليه، فمن الصعب بعد ذلك وبعد وحدة سياق التعبير أن يُفهم من نفي شهادة ولد الزنا في هذه الرواية عدم نفوذها جدّاً، فإذا قبل الفقيه بذلك هناك ازداد وهن دلالة هذه الرواية هنا في موضوعنا، بملاك وحدة السياق والتعبير.

٥ ـ **خبر العياشي المتقدّم، عن الحلبي**، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ينبغي لولد الزنا أن لا تجوز له شهادة، ولا يؤمّ بالناس، لم يحمله نوح في السفينة، وقد حمل فيها الكلب والخنزير»[3].

وسندها ضعيف كما تقدّم، وكذلك متنها، فراجع.

وعليه، فهناك خمس روايات بينها روايتان معتبرتان، وعليه فلا تقبل شهادة ولد الزنا. لكن يقابل ذلك بضعف متن الرواية الخامسة بلحاظ ذيلها كما تقدّم، وشيء من التساؤل حول متن الرواية الأولى كما ألمحنا، وكذلك ضعف دلالة الرواية الرابعة

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٤.

(٢) راجع: مباني تكملة المنهاج (ج٤١ من موسوعة الإمام الخوئي): ١٢٧؛ والكلبايكاني، كتاب الشهادات: ١٩٢.

(٣) تفسير العياشي ٢: ١٤٨.

بعد ضمّ روايات العبد، مع احتماليّة معارضة الروايتين الآتيتين قريباً ولو معارضةً في الجملة، إلى جانب نصّ الشيخ الطوسي الآتي، مع إفادة عمومات القرآن والسنّة قبول شهادته لو قلنا بوجود عموم، فتحصيل اليقين بالصدور في حرمان ولد الزنا مطلقاً من الشهادة، مشكلٌ، نعم على مبنى حجيّة خبر الواحد الثقة لا إشكال في عدم نفوذ شهادة ولد الزنا.

هذا، ويحتمل ـ ولو بعيداً ـ أن تكون قضية منعه من الشهادة خاصّة بشهادته على الزنا أو أنّ فلاناً هو ابن زنا؛ نظراً لاحتمال المصلحة في ذلك، وارتفاع احتمال الكذب في الشهادة.

غير أنّ هذه المجموعة من الروايات تعارضها مجموعة أخرى وهي:

الرواية الأولى: خبر أبان، عن عيسى بن عبد الله، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شهادة ولد الزنا، فقال: «لا تجوز إلا في الشيء اليسير، إذا رأيت منه صلاحاً»[1].

ودلالة الحديث واضحة، وصحّته مبنيّة على تصحيح طريق الطوسي إلى الأهوازي، وهو صحيح عند المشهور كما تقدّم، لكنّ الحر العاملي احتمل فيه التقية[2]، ولا موجب له، بل يمكن الالتزام بكونه مخصّصاً لسائر الروايات بعد كونه أضيق دائرةً منها.

وقد أورد السيد الخوئي على مضمون الرواية بأنّ الشيء اليسير والكثير ليسا من الأمور التي لها واقعيّة، بل هي أمور إضافيّة نسبية؛ إذ ما من شيء إلا وهو صغير بالنسبة لشيء وكثير بالنسبة لآخر، فلا فائدة من هذا المضمون الذي تقدّمه الرواية،

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٤.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٣٧٦.

فيوكل علمها إلى أهله[١]. ويظهر من السيد السبزواري ـ ولو تلويحاً ـ تبنّي إشكال السيد الخوئي هنا[٢].

وقد أجيب عن هذا الإشكال بجوابٍ صحيح، وهو ما ذكره السيد كاظم الحائري، من أنّ مفهوم اليسير وغيره من المفاهيم العرفيّة، فيرجع فيه إلى العرف[٣]، وما لم يحرز أنّه يسير يرجع فيه إلى مقتضى العمومات السابقة.

وذكر بعضهم أنّ مفاد هذا الحديث يرجع إلى سقوط شهادة ولد الزنا مطلقاً، فلا تعارض بينه وبين الروايات السابقة أصلاً حتى بالعموم والخصوص؛ لأنّ الشيء اليسير مطلقاً لا ماليّة له، فلا معنى للشهادة فيه، وفيه ما فيه[٤]؛ فإنّه خلاف الظاهر جداً، وإن ذهب إليه العلامة الحلي[٥].

الرواية الثانية: خبر علي بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن ولد الزنا، هل تجوز شهادته؟ قال: «نعم، تجوز شهادته، ولا يؤمّ»[٦].

ظاهر هذا الحديث نفوذ شهادة ولد الزنا مطلقاً، نعم لا يكون إماماً، فيعارض الأحاديث المتقدّمة بأجمعها معارضةً تامّة، ولهذا حمله الحرّ العاملي وغيره على التقية[٧].

---

(١) انظر: القضاء والشهادات (تقرير الجواهري) ١: ٣٠٦ـ٣٠٧؛ ومباني تكملة المنهاج ١: ١١٠ ـ ١١١؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة (القضاء): ٤٢٢.

(٢) مهذب الأحكام ٢٧: ١٧٧.

(٣) الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٤١٠.

(٤) التبريزي، أسس القضاء والشهادة: ٥٠٧.

(٥) مختلف الشيعة ٨: ٤٩٠.

(٦) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

(٧) المصدر نفسه ٢٧: ٣٧٧؛ والخوئي، القضاء والشهادات ١: ٣٠٦؛ ومباني تكملة المنهاج ١:

ولكنّ هذا الحديث يواجه مشاكل:

أولاً: إنّ الوارد في كتاب «مسائل علي بن جعفر» الذي يروي الحميري هذا الخبر عنه، أنه «لا تجوز شهادته ولا يؤم»[١]. بل لقد نقل ذلك عن مسائل علي بن جعفر الحرُّ العاملي نفسه[٢]، فيتعارض النقل في الحديث الواحد من الراوي الواحد، ولا أقلّ من التساقط، فنبقى على دلالة المجموعة الأولى من الروايات بلا معارض.

ثانياً: إنّ الرواية أعلاه نقلها الحرّ العاملي كذلك في الوسائل عن قرب الإسناد، لكنّ الموجود في طبعة قرب الإسناد للحميري هو: «لا تجوز شهادته ولا يؤم»[٣]، ومعه يتساقط النقلان في هذا الإطار.

وهذه المناقشة جيدة لو ثبت طريق لقرب الإسناد الموجود بين أيدينا اليوم، وإلا أشكل الأمر، لكن على أية حال، هي قرينة مضعِّفة لهذا الحديث بهذه الصيغة له.

ثالثاً: إنّ الرواية ترجع بحسب صيغة الأخذ بشهادة ابن الزنا، إلى عبد الله بن الحسن، عن علي بن جعفر. وعبدالله بن الحسن لم تثبت وثاقته، فتكون الرواية ضعيفة السند.

وبهذا ـ مع إعراض المشهور عن هذه الرواية ـ تسقط عن الاعتبار؛ والأرجح حصول التصحيف في نسخة صاحب الوسائل، كما أفاده بعض العلماء[٤]. وإن كان قول: (نعم)، يناسب بعده الإثبات أكثر مما يناسبه النفي، إذا كان السؤال بصيغة

١١٠؛ ومهذب الأحكام ٢٧: ١٧٧؛ ورياض المسائل ١٣: ٣٠٨.

(١) مسائل علي بن جعفر: ١٩١.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٣٧٧.

(٣) قرب الإسناد: ٢٩٨.

(٤) انظر: التستري، النجعة في شرح اللمعة ٦: ٣٧٩.

الإثبات، فيسألك شخص: هل تذهب إلى السوق: فتقول: نعم أذهب، ولا تقول: نعم، لا أذهب. ويسألك شخص: هل يجوز لبس الحرير؟ فتقول: نعم يجوز، ولا تقول: نعم لا يجوز، هذا هو مقتضى العادة الغالبة في طريقة التعبير، حتى لو كان الاثنان صحيحين لغةً ونحويّاً.

والمتحصّل إلى الآن عدم نفوذ شهادة ولد الزنا مطلقاً، وعلى أبعد تقدير أخذ شهادته في الأمر اليسير، على مبنى حجيّة خبر الواحد الظنّي الثقة، دون الخبر المعلوم صدوره.

إلا أنّه في مقابل هذا كلّه، ذكر الشيخ الطوسي أنّ: «شهادة ولد الزنا إذا كان عدلاً مقبولة عند قوم في الزنا وفي غيره، وهو قويّ، لكنّ أخبار أصحابنا يدلّ على أنه لا يقبل شهادته.. وقال بعضهم: لا تقبل شهادة ولد الزنا.. والأوّل مذهبنا»[1].

ويظهر من الشهيد الثاني تبنّي هذا الكلام، حيث قال بعد نقل كلام الشيخ الطوسي: «ومجرّد معارضة أخبار أصحابنا لا يقتضي الرجوع عمّا قواه؛ لجواز العدول عن الأخبار لوجه يقتضيه، فقد وقع له كثيراً، ووجه العدول واضح؛ فإنّ عموم الأدلّة من الكتاب والسنة على قبول شهادة العدل ظاهراً يتناول ولد الزنا، ومن ثم ذهب إليه أكثر من خالفنا»[2]. وهذا الموقف من الشهيد الثاني جاء بعد ذهابه إلى ضعف سند الأخبار على مبانيه، عدا خبر واحد قاصر الدلالة عنده.

لكنّ السيد الطباطبائي شكّك في اعتماد الشيخ الطوسي التقوية هنا، على أنها مذهبٌ له[3]، لكنّه غير واضح بعد ضمّ آخر كلامه.

---

(١) الطوسي، المبسوط ٨: ٢٢٨.

(٢) مسالك الأفهام ١٤: ٢٢٤.

(٣) رياض المسائل ١٣: ٣٠٨.

وعلى أيّة حال، فما أفاده الشيخ الطوسي غير واضح على مبانيه، لا سيما وأنّه أحد الذين رووا لنا أخبار ولد الزنا، ما لم نقل بأنّه يرى هذه الأخبار أخباراً آحادية لا ترقى إلى مستوى العلم بالصدور، والخبر الحجّة هو خصوص المعلوم الصدور فلا يعمل بها.

وسيأتي في ختام أبحاثنا هذه تعليق إجماليّ على مجمل نصوص ابن الزنا، إن شاء الله تعالى.

الوجه الثالث: ما ذكره بعض علماء أهل السنّة، لردّ شهادة ابن الزنا في الزنا نفسه، حيث ذكروا أنّ ولد الزنا متّهم بالحرص على التأسّي، بمعنى وجود من يكون مثله في كونه ولد زنا، وأنّ الإنسان إذا كان له من يشاركه في صفة خفّت عليه المصيبة؛ لأنّها إذا عمّت هانت، وإذا ندرت وخصّت هالت، فالعادة أنّ من فعل قبيحاً فإنه يحبّ أن يكون له نظراء فيه، كما قال عثمان: ودّت الزانية لو أنّ النساء كلّهنّ يزنين، وعليه يكون ولد الزنا متهماً بالرغبة في مشاركة غيره له في كونه ابن زنا مثله، وبأنّه يودّ اشتهار الزنا بين الناس، حتى لا تلحقه معرّة، ومن هنا فليس ردّ شهادته هنا لعدم توفّر شرط العدالة، بل هو لوجود التهمة التي لا تنفكّ عن كونه ابن زنا، ولهذا أيضاً ردّوا شهادته في كلّ ما يتعلّق بالزنا كالقذف واللعان[1].

والجواب: إنّ هذا الكلام ليس بغالبي فضلاً عن الاطّراد الدائمي، فليست عقدته من الزنا، بل من الولديّة بالزنا، فيمكن تصوّر التهمة فيما لو أراد أن يشهد على شخص بأنّه ولد زنا؛ لأنّ في ذلك منفعةً مفترضة له، أمّا أصل الشهادة على الزنا فلا

(١) انظر: التاج والإكليل ٨: ١٧٩؛ وشرح الخرشي ٧: ١٨٦؛ ومواهب الجليل ٦: ١٦١؛ وحاشية الدسوقي ٤: ١٨٦.

علاقة لها بتهمته بدرجة قويّة، بل لو صحّ هذا الأمر للزم عدم قبول شهادة الزاني ولو تاب وأصلح، في قضايا الزنا، وعدم قبول شهادة القاتل في قضايا القتل، وعدم قبول شهادة الزوج في الانتصار لزوج آخر على زوجته وهكذا، وهذا باب يُعلم من الشرع عدم تبنّيه إلا في حالات محدودة جدّاً.

هذا مضافاً إلى أنّ فكرة المعرّة إنّما هي في ظلّ مجتمع محافظ معنيّ بقضيّة النسب، فلا يمكن التعميم لمجتمعات لم تعد ترى كثير معرّة وعيب في كونه ولد زنا بحيث يصل الأمر إلى حدّ رغبته بتعميم هذه الحال، فهذا الوجه استنسابي لا ينشأ من نصّ واضح، ولا من دليل مطّرد ولا غالبي.

والمتحصّل عدم قبول شهادة ولد الزنا، بناء على حجية خبر الواحد الظنّي الثقة، أمّا على مبنى حجيّة الخبر المعلوم بصدوره، فإنّ الأخبار هنا لا ترقى إلى مستوى اليقين بصدورها، وهي لا تزيد عن عدد أصابع اليد الواحدة، وفيها بعض الملاحظات المتقدّمة، نعم الظنّ القوي موجود، لكنّه لا يكفي على هذا المبنى، والشهرة واضحة المدركيّة هنا.

٥ ـ دية ولد الزنا

المعروف أنّ دية ولد الزنا هي دية المسلم، وذهب بعضهم إلى أنّ ديته ثمانمائة درهم مثل دية الذمّي، وهذا هو مذهب الصدوق والمرتضى، فيما يظهر من ابن إدريس أنّه لا دية له؛ لأصالة براءة الذمّة[1]، ويبدو أنّ ذلك عنده انطلاقاً من كفره على رأيه، وأنّ دم كلّ كافر يذهب هدراً إلا ما خرج بالدليل، ولم يخرج ابن الزنا بدليل بعد عدم الأخذ بهذه الروايات هنا في الباب.

---

(١) السرائر ٣: ٣٥٢.

والمستند النصّي هنا هو بعض الروايات، وهي:

الرواية الأولى: خبر جعفر بن بشير، عن بعض رجاله، قال: سألت أبا عبد اللهعليه السلام عن دية ولد الزنا. «قال: ثمانمائة درهم مثل دية اليهودي والنصراني والمجوسي»[١].

وهذه الرواية هي بعينها ما نقله الشيخ الطوسي عن جعفر بن بشير أيضاً[٢].

الرواية الثانية: خبر عبد الرحمن بن عبد الحميد، عن بعض مواليه قال: قال لي أبو الحسنعليه السلام: «دية ولد الزنى دية اليهودي ثمانمائة درهم»[٣].

الرواية الثالثة: خبر إبراهيم بن عبد الحميد، عن جعفرعليه السلام قال: «دية ولد الزنى دية الذمي ثمانمائة درهم»[٤].

هذه هي الروايات الثلاث العمدة في المقام، وهي تتفق في الدلالة على كون الدية ثمانمائة درهم، فيما دية المسلم عشرة آلاف درهم.

والبحث في هذه الروايات سنداً مهمّ هنا، وذلك:

١ ـ إنّ الرواية الأولى مرسلة، ومراسيل جعفر بن بشير غير معتبرة، ولا القول بوثاقة كلّ مشايخه، كما حقّقناه في علم الرجال.

٢ ـ أما الرواية الثانية فهي ضعيفة بالإرسال أيضاً كما هو واضح.

٣ ـ وأما الرواية الثالثة، فهي التي اعتمد عليها السيد الخوئي هنا فوافق الصدوق والمرتضى، وخالف المشهور، والسبب في ذلك أنّ في سند الرواية عبد الرحمن بن

---

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ١٥٣؛ وانظر: المصدر نفسه: ٣١٧.

(٢) تهذيب الأحكام ١٠: ٣١٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

حماد، ووثاقته مبنيّة على وثاقة كلّ رواة كامل الزيارة، فتصبح الرواية معتبرة عنده[1].

وحيث عدل السيد الخوئي عن هذا الرأي أواخر عمره، وعدوله هو الصحيح ـ كما حقّقناه في الرجال ـ لهذا تكون هذه الرواية ضعيفة السند أيضاً.

وعليه ففي الباب ثلاث روايات ضعيفة السند، فلا يحصل وثوق بالصدور يعارض العمومات والقواعد، مع معارضة خبر ابن سنان الآتي، فالصحيح أنّ دية ولد الزنا المسلم دية المسلم، وإذا كان كافراً رتّبت أحكامه عليه.

لكن يبقى في المقام رواية عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته فقلت له: جعلت فداك، كم دية ولد الزنا؟ قال: «يعطى الذي أنفق عليه ما أنفق عليه»، قلت: فإنّه مات وله مال فمن يرثه؟ قال: «الإمام»[2].

وهذه الرواية يبدو أنّها تعارض كلاً من العمومات والمطلقات الواردة في الديات من جهة، والنصوص الثلاثة المتقدّمة الدالة على أنّ ديته ثمانمائة درهم من جهة ثانية، لهذا لابد أولاً من حلّ مشكلة تنافيها، وقد ذكرت حلول:

الحل الأول: ما ذكره المدني الكاشاني (١٣٦٦هـ)، من أنّ وجه الجمع هو أنّ هذه الرواية خاصّة بمن لم يبلغ من ولد الزنا ويظهر الشهادتين، فيما سائر الروايات تحمل على ما بعد بلوغه وتشهّده، والوجه في ذلك أنه لو كان بالغاً متأهلاً متزوّجاً فإنّ ميراثه يكون لزوجته وأولاده، مع أنّ الرواية جعلت ميراثه للإمام[3].

وهذا الجمع ممكن، لكنّه لا شاهد له في النص أبداً، فكما هو محتمل كذلك يحتمل

(١) مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٠٧.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣١٦؛ والاستبصار ٤: ١٨٣.

(٣) المدني الكاشاني، كتاب الديات: ٣٣ ـ ٣٤؛ وانظر: جامع المدارك ٦: ١٨١؛ ورياض المسائل ١٤: ١٩٣ـ ١٩٤.

أن يكون هذا الخبر شاذاً يعارض مجموع أخبار الإرث والديات، وإمكان الجمع لا يساوق صحّة الجمع بهذه الطريقة، على أنّ الإنفاق عليه لا يختصّ بحال الصغر، بل هو مفهوم يشمل حالة البلوغ وما بعده، حيث يظلّ الولد عادةً في عهدة والديه يُنفقان عليه.

الحلّ الثاني: ما ذكره السيد الطباطبائي والسيد الخوانساري (**١٤٠٥هـ**) وغيرهما، من أنّ مقتضى هذا الحديث هو أنّه يعطى المنفق ما أنفق، وهذا قد يقلّ عن ثمانمائة درهم أحياناً، وقد يزيد عن دية المسلم أحياناً أخرى، وهذا مرفوضٌ بالإجماع، فيتعيّن الثمانمائة درهم[١].

وهذا الجمع أكثر غرابة من سابقه، إذ حمل هذا الحديث بقرينة الإجماع على الثمانمائة حملٌ على خلاف الظاهر جداً، فلماذا لم يقل الإمام في الجواب بأنّ ديته ثمانمائة درهم؟! ولماذا استعاض بهذه الطريقة الغريبة؟!

نعم، قد يُقصد هنا تضعيف هذا الحديث بالإجماع وإعراض العلماء عنه قاطبة، وهذا ما فعله السيد الخوئي حيث ردّ علم هذا الحديث إلى أهله[٢].

والصحيح في التعامل مع هذا الحديث أنه:

أولاً: مخالف لكلّ روايات باب الدية والإرث على تنوّعها، الأمر الذي يساعد في المنع عن حصول الوثوق بصدوره.

ثانياً: إنّه مخالف لاتفاق الفقهاء قاطبة حسب الظاهر، مما يكشف عن الإعراض عنه، الأمر الذي يساعد أيضاً في المنع عن تحصيل الوثوق بصدوره.

---

(١) جامع المدارك ٦: ١٨١.

(٢) مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٠٨.

ثالثاً: إنّ لازمه زيادة دية ولد الزنا ـ أحياناً ـ على دية المسلم الحرّ، وهذا فيه غرابة وشذوذ يخالف الجوّ العام لروايات ابن الزنا وغيره، فيساعد على المنع عن تحصيل الوثوق بصدوره.

رابعاً: إنّ الشيخ الصدوق روى هذا الحديث عن يونس بن عبد الرحمن، لكنّه لم يذكر طريقه الى يونس في المشيخة كما صرّح بذلك أيضاً الحرّ العاملي في خاتمة الوسائل[1]، فيكون مرسلاً بطريق الصدوق، أما الشيخ الطوسي فله عدّة طرق إلى يونس، لكنّها جميعاً تمرّ تارةً بمحمّد بن عيسى بن عبيد عن يونس، وقد قلنا بأنّ الرجلين وإن كانا ثقتين لكن لا يحرز الاتصال بينهما، بل يشك فيه جداً. وأخرى وقع في الطريق كلّ من إسماعيل بن مرار وصالح بن السندي، أما الأوّل فوثاقته مبنيّة على تفسير القمي ولم يصحّ، وأما الثاني فوثاقته مبنية على كامل الزيارة، ولم يصحّ؛ وليس صالح بن السندي من المشايخ المباشرين لابن قولويه حتى نقول بوثاقته.

وعليه، فالحديث غير معتبر السند، فلا يصح، لا سيما على مبنى الوثوق بالصدور كما هو الصحيح.

ونتيجة البحث أنّ ولد الزنا ديته دية غيره، إن كان مسلماً أو غيره، حراً أو غيره، بلا فرق بينه وبين غيره في شيء؛ وفاقاً للمشهور.

٦ ـ مرجعيّة ولد الزنا وولايته

هل يمكن لولد الزنا أن يُصبح مرجعاً للتقليد بحيث يرجع إليه غيره في الفتوى مع اجتماع سائر شرائط المرجعيّة فيه أو لا؟ وهل يمكن ـ بناءً على التفكيك بين

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ١١٠.

المرجعيّة وولاية الأمر ـ أن يصل إلى منصب إمام المسلمين وولي الأمر أو لا؟

من الواضح أنّه ـ وطبقاً للقاعدة ـ لو بلغ ولد الزنا مرتبة الاجتهاد، فإنّه مكلَّف بالعمل برأيه؛ لقطعه بالحكم الواقعي أو الظاهري، ولا يجوز للمجتهد الرجوع إلى غيره كما هو واضح، إلا أنّ الكلام في رجوع غيره إليه، سواء كان هذا الغير قليلاً أم كثيراً، وكان ابن زنا أم لم يكن المقلِّدون أولاد زنا؟

ولا توجد في هذه المسألة نصوص خاصّة، لكنّ الفقهاء يظهر منهم القول بعدم ثبوت تولّي ولد الزنا منصبَي: المرجعيّة والولاية.

والمستند في ذلك مجموعة من الأدلّة:

الدليل الأول: الإجماع على عدم تولّي ولد الزنا لهذه المناصب[1].

وجوابه واضح فإنّه لم يتعرّض أغلب العلماء لهذه المسألة سابقاً، فلا يُحرز إجماع حقيقيّ، علماً أنّ هذا الإجماع محتمل المدركية جداً من خلال ما سيأتي من الوجوه الأخرى.

الدليل الثاني: أصالة عدم حجيّة قول ولد الزنا وفتواه، وعدم ولايته على غيره، فإنّ هذا الأصل خرج منه غير ولد الزنا قطعاً، فيظلّ ولد الزنا تحت أصالتَي العدم: عدم حجية الفتوى، وعدم الولاية[2].

والجواب: إنّ الأدلّة الدالّة على حجّية الفتوى وعلى ثبوت الولاية لم يذكر أيّ منها، سواء كانت أدلّةً لفظية أم غير لفظية، قيد طهارة المولد، فما هو الموجب لعدم الأخذ بها في مورد ابن الزنا؟! فلا السيرة العقلائية ولا العمومات فيها شيء من هذا

---

(١) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٦.

(٢) انظر: الشيخ عبد النبي النجفي العراقي، المعالم الزلفى في شرح العروة الوثقى: ٥٠.

القبيل، نعم لو قلنا بكفر ولد الزنا أمكن الحديث عن ضعف بعض الأدلّة في بابي التقليد والولاية.

الدليل الثالث: ما ذكره غير واحد من الفقهاء، من الاستناد إلى دليل الأولويّة والفحوى، وذلك أنّ الروايات الواردة في بابي الشهادة وإمامة الجماعة، مؤيّدةً بسائر روايات ولد الزنا، يُفهم منها ـ بالأولويّة ـ عدم إمكان تصدّيه لمنصب الولاية والمرجعيّة، فإذا لم يُسمح له أن يكون شاهداً ولا إمام جماعة، كيف يُسمح له أن يكون إماماً للمسلمين؟! أو كيف يسمح له أن يكون مرجعاً دينياً؟! هذا مضافاً لتنفّر الطباع منه حيث لا مكانة اجتماعيّة له.

وقد عبّر بعضهم عن هذا الدليل بتنقيح المناط الاطمئناني، بل يفهم منه أنّ مذاق الشارع هو إرادة الكمال فيمن يتولّى هذه المناصب، والشرع يُعلم منه أنّ الولادة من الزنا منقصة، ولا تُقبل في مثل هذه المقامات[1].

إلا أنّ هذا الاستدلال نوقش من جهات:

أولاً: ما ذكره السيد تقي القمّي، من أنّ ملاكات الأحكام ليست محرزة بالنسبة إلينا، وغاية ما يُستفاد من هذا الوجه هو ظنّ اشتراط طهارة المولد في مرجع التقليد، ولهذا لم يبنِ السيد تقي القمي على صحّة شرط طهارة المولد[2].

---

(١) انظر: المعالم الزلفى: ٥٠؛ والخوئي، التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٣٥ ـ ٢٣٦؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد ١: ٤٣٧ ـ ٤٤٢؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٣٦٤ ـ ٣٦٧؛ ومحمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (التقليد): ٥٤؛ ومصطفى الهرندي، الفروع من فقه أهل البيت (الاجتهاد والتقليد) ١: ٢١٦ ـ ٢١٨.

(٢) مباني منهاج الصالحين ١: ٣٤.

وهذا الكلام جيد، لولا فكرة الأولويّة، فإنّها تقوم على الدلالة اللفظيّة من النص، فيكون دليل منعه من إمامة الجماعة والشهادة بنفسه دالاً بالأولويّة على عدم إمامته لما هو أرفع منهما، مثل الولاية والمرجعية، فإنّ العرف يفهم من تحريم تلك المنع عن هذه، فمناقشة السيد القمي جيدة لكنها تحتاج إلى تتميم بما سيأتي.

ثانياً: ما أشار لبعضه السيد رضا الصدر[1]، وهو الذي خطر ببالي قبل مطالعة ما أفاده، وحاصله ـ مع توضيح وتعديل في البيان منّا ـ أنّ إمامة الجماعة قد تكون لها خصوصيّاتها التي لم يسرّها الفقهاء لغيرها بما في ذلك الذين أخذوا بشرط طهارة المولد في مرجع التقليد، فالضعيف المريض لا يؤمّ الصحيح، والمسافر لا يؤمّ غيره، وذو العاهة لا يؤمّ غيره، وضعيف القراءة لا يؤمّ غيره ولو لنقصٍ في الخلقة، والأغلف لا يؤمّ غيره، والمحدود لا يؤمّ غيره، ومع تشاحّ الأئمة يقدّم الأصبح وجهاً أو الأكبر سناً، والأسبق إسلاماً وهجرةً ونحو ذلك من أحكام الجماعة، مع أنّ هذه بأجمعها لم يلتزم أحدٌ بجريانها لا في إمامة المسلمين ولا في المرجعيّة، وهذا كلّه يضعّف من القوة الاحتماليّة للأولوية المدّعاة، ويعزّز ما ذكره السيد تقي القمي آنفاً.

بل إنّ للشاهد خصوصيّات أيضاً، وإلا لزم عدم حجيّة خبر الثقة إذا كان ابن الزنا بدليل الأولويّة، فإنه لو كان معه شاهدٌ آخر أو ثلاثة آخرين ما قبلت شهادته، فكيف يؤخذ بخبره لوحده، لا سيما فيما ينقله عن المعصوم مثلاً؟! مع أنهم لم يذكروا ذلك في مباحث خبر الواحد وحجيّة الحديث. فتسرية باب القضاء إلى باب الإفتاء أو ولاية الأمر لا شاهد له؛ لاحتمال وجود خصوصيّات وقيود زائدة في المسألة القضائيّة.

---

(١) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١١٤.

وأمّا الحديث عن المذاق العام عند الشارع، فقد تقدّم أنّ أغلب الروايات التي تشكّل هذا المذاق العام ضعيفة السند، كما أنّ بعضها مرفوض المتن مخالف للقرآن والعقل، وليس هناك ما هو دالّ معتبر إلا ما جاء في إمامة الجماعة والشهادة والإرث، والأخير واضح الخصوصيّة، فيما الأوّلين لا يُفهم منهما الأولوية بما يقيّد المطلقات ويخصّص العمومات كما ذكرنا. فضلاً عن المناقشات فيهما كما تقدّم.

وأمّا القول بأنّ الولادة من الزنا منقصة ومقامُ المرجعية والولاية رفيع، فهذا لا يصحّ على إطلاقه، إذ كم من صفةٍ هي منقصة ولم يشترطوا عدمها في المرجع والإمام، سواء في المنقصة الجسديّة أم الإجتماعية، فلو كان أبوه ابن زنا أو كانت أسرته معروفة بالانحطاط الأخلاقي والاجتماعي جاز له التصدّي، بل مقتضى القواعد الدينية العامّة ومرجعيّة العلم والإيمان والعمل الصالح في تقويم الناس هو أصالة عدم المنقصة بما يرجع إلى غير هذه الثلاثة ما لم يثبت بدليل، فهذه هي المعياريّة القرآنية العامّة، فيما اعتبار ولد الزنا منقصة في حدّ نفسه ـ بصرف النظر عما تقدّم ـ هي ثقافة شعبية أو عربيّة.

بل ليست الحريّة عند كثيرين شرطاً في إمام الجماعة ولا القاضي ولا الشاهد ولا إمام المسلمين ولا المرجع، مع أنّها منقصة عرفيّة أيضاً، فكيف يليق أن يكون إمام المسلمين مملوكاً لشخص؟! فكلّ من ذهب إلى عدم شرط الحريّة في هذه يلزمه عدم الأخذ بروح هذا الدليل ـ أعني حديث المنقصة ـ هنا.

نعم، لو كانت هناك خصوصيّة زمنية أو عرفية تمنع من تصدّيه، وأنّه يكون فيه الفساد، أمكن الأخذ بها بالعنوان الثانوي، وإنما الكلام في اشتراط ذلك بالعنوان الأوّلي.

والملفت أنّ بعض الفقهاء أجاز مؤخّراً تقليد المرأة وقضاءها، وإمامتها للمسلمين أو تولّيها المناصب العليا في الدولة كرئاسة الجمهورية والوزارات، مع أنّ النص وارد أيضاً في عدم إمامتها للرجال وفي التضييق من اعتبار شهادتها.

ثالثاً: قد تقدّم بعض التشكيك في اشتراط طهارة المولد في إمام الجماعة تبعاً للمحقّق الإصفهاني، فيكون شرطاً كمالياً في إمام الجماعة لا أصلياً ولزوميّاً فيها، فعلى تقدير الأولويّة تكون طهارة المولد شرطاً كمالياً. كما تقدّم التعليق على نصوص منعه من الشهادة فلا نعيد.

الدليل الرابع: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ أغلب الأنظمة الوضعيّة والدينية لا تولّي ولد الزنا المناصب العليا، كما أنّ ذلك هو مقتضى التناسب بين الخليفة والمستخلف، أي المعصوم الذي تشترط فيه شرعيّة الولادة حتى آدم عليه السلام، وبذلك يكون الحكم في المقام موافقاً لأرقى المجتمعات؛ لأنّ الناس لا تريده زعيماً[١].

والجواب: إنّه إذا قصد بهذا التأييد أو محاولة التبرير الإقناعي للفكر الوضعي ومن يتأثر به، فلا بأس، أما إذا قصد إقامة الدليل على ذلك أو جعل هذا سيرةً عقلائية فهذا غير واضح أبداً، فمتى كانت القوانين الوضعية مفيدةً لوحدها لدليل شرعي؟! والغريب أنّ ظاهر العبارة يفيد جعل هذا كلّه دليلاً شرعياً اجتهادياً، رغم خلوّه من النصوص والبراهين، وكيف عرفنا ضرورة هذه المناسبة بالخصوص بين الخليفة والمستخلف، مع أنّ الكثير من الشروط غير مأخوذة في نائب المعصوم، كإسلام والديه مثلاً، أو كونه من بني هاشم أو من قريش أو نحو ذلك، فهذا الوجه اعتباريٌّ

(١) الهرندي، الفروع من فقه أهل البيت (الاجتهاد والتقليد) ١: ٢١٦ ـ ٢١٧، ٢١٨. بقلم حسن السيد عز الدين بحر العلوم، دار الكوكب، بيروت، ط١/ ٢٠١١م.

لا يصلح لغير التأييد. هذا لو ثبت أنّ القوانين الوضعيّة عندها مثل هذا الأمر.

الدليل الخامس: أن يُلتزم بضرورة كون وليّ الأمر من قريش، ونفترض أنّه لا علاقة نسبيّة بين الزاني وأسرته، وفي هذه الحال لا يمكن تولّيه؛ لعدم كونه قرشيّاً بعد قطع الشرع علاقته النسبيّة.

وهذا الدليل مبنيٌّ على ضرورة كون الحاكم من قريش، ولم يثبت إطلاق لهذا الدليل، كما أنّه قد أثبتنا أنّ العلاقة النسبية ما تزال قائمة، فهذا الدليل الذي قد يطرح في الوسط السنّي غير دقيق.

هذا، وقد يستند للجواز هنا بتولية الإمام علي عليه السلام لزياد بن أبيه على بعض بلاد فارس، مع أنّه قد ورد أنّه ألحقه معاوية بأبي سفيان.

وأجيب بأنّ الذي ولاه ليس الإمام مباشرةً بل واليه، وبأنّه ولد على فراش عبيد والولد للفراش، فإلحاقه بأبي سفيان هو الذي كان على خلاف الموازين الشرعيّة، بل قد ورد ذلك في بعض النصوص العلوية أيضاً، والمسألة فيها كلام يراجع في محلّه[1].

وعليه، فلم يقم دليل معتبر على اشتراط طهارة المولد، لا في المرجع ولا في إمام المسلمين، فضلاً عن سائر المناصب السياسية والاقتصادية والاجتماعية الأخرى عدا ما تقدّم.

٧ ـ تولّي ولد الزنا للقضاء

على غرار عدم تولية ولد الزنا لولاية الأمر والمرجعيّة، ذهب غيرُ واحدٍ من فقهاء الإماميّة، لا سيّما المتأخّرين، إلى عدم تولّي ولد الزنا لمنصب القضاء أيضاً، أمّا فقهاء أهل السنّة فالمعروف بينهم أنّهم لم يمنعوا من تولّيه القضاء، لكنّ المالكيّة كانت لدى

(١) راجع: المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٣٦٤؛ والحدائق الناضرة ٧: ٣٢٦.

بعض فقهائهم بعض الآراء، فذهب بعضهم إلى أنّه تجوز توليته غير أنّه لا يحكم في الزنا، وهذا قول سحنون، واستدلّ بالقياس على عدم قبول شهادته في الزنا عند المالكية، وتقدّمت مناقشة أدلّتهم هناك، وقال أصبغ بأنّه تجوز توليته ويحكم في الزنا وغيره، وقال أبو الوليد الباجي بأنّه لا يولّى مطلقاً، معلّلاً بأنّ القضاء موضع رفعة وطهارة كالإمامة، وينبغي أن لا تتسارع ألسن الناس بالطعن فيه. وقد حكم الشافعيّة باستحباب كون القاضي معروف النسب[١].

واستند للقول باشتراط طهارة المولد في ولاية القضاء، إلى أمور:

١ ـ فحوى ما دلّ على عدم قبول شهادته وعدم صحّة إمامته[٢]، مؤيدةً بالإجماع.

وقد تقدّم الجواب عنه آنفاً فلا نعيد، ولعلّ لما قلناه هناك عقّب المحقّق الخوانساري هنا بالقول: «فتأمّل»[٣].

٢ ـ الإجماع، حيث اعتبره السيد الكلبايكاني هو العمدة، بعد ضعف كلّ الأدلّة[٤].

وهو لو سُلّم صغروياً فهو محتمل المدركية، وفاقاً للعلامة مغنيّة وغيره[٥].

---

(١) راجع: المنتقى ٥: ١٨٤؛ وحاشية الدسوقي ٤: ١٣١، ١٧٣؛ وشرح الخرشي ٧: ١٤٢؛ والفواكه الدواني ٢: ٢١٩؛ وأسنى المطالب ٤: ٢٧٩.

(٢) انظر: اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٤١٨؛ والعراقي، شرح تبصرة المتعلّمين (كتاب القضاء): ١١؛ والقضاء والشهادات (تقرير بحث الخوئي للجواهري) ١: ٣٢؛ ومباني تكملة المنهاج ١: ١١؛ ومهذب الأحكام ٢٧: ٤٠؛ والتبريزي، أسس القضاء والشهادة: ١٦؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة (كتاب القضاء والشهادات): ٤٩؛ والحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٧٧؛ وفقه الصادق ٢٥: ٢١؛ وفضل الله، فقه القضاء ١: ٩٦ ـ ٩٧.

(٣) جامع المدارك ٦: ٥.

(٤) كتاب القضاء ١: ٢٤؛ وانظر: مهذب الأحكام ٢٧: ٤٠.

(٥) فقه الإمام جعفر الصادق ٦: ٦٢.

٣ ـ إنّ الناس تتنفّر من ولد الزنا، فلا يصحّ جعله في مثل هذا المنصب[١].

والجواب: إنّ هذا مجرّد وجه اعتباري استحساني، كما يقول المحقّق العراقي[٢].

٤ ـ إنّ هذا ما يقتضيه شرف هذا المنصب الخطر؛ لئلا يوهن في أنظار العامّة من الناس، فهو مجلس لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي[٣].

والجواب: إنّ الشريعة بنيت على مصالح ومفاسد، وعلى الناس أن تغيّر أمزجتها لمصالح الشريعة، ولا يصحّ سلب الناس حقوقهم لأنّ الآخرين تربّوا اجتماعياً على وضع ما، على أنّ حالة ولد الزنا حالات فرديّة فلا يسقط منصب القضاء، وإلا لزم اشتراط أن لا يتصف القاضي بكلّ ما من شأنه أن يوهن منصبه في القضاء أمام الناس، كأن لا يكون من أسرة يوجد حزازة اجتماعية من جهتها! وهذا ما لم يلتزم به أحد.

وأما كون المنصب خطراً لا يبلغه إلا نبي أو وصي نبي، فهذا لا فرق فيه بين ولد الزنا وغيره؛ لأنّ القرب من منصب النبوّة والإمامة إنّما هو بالعلم والإيمان والعمل الصالح، فلو أثبتا كفر أو خبث ولد الزنا في نفسه لربما صحّ هذا الكلام هنا، أما ومثله مثل سائر الناس فلا يصحّ هذا الاستدلال في المقام.

والغريب أنّ المحقّق العراقي الذي اتّهم روايات كفر ولد الزنا بالوضع والاختلاف وشنّ عليها هجوماً عنيفاً بتهمة معارضتها للكتاب والسنّة القطعيين، ومع إقراره بأنّ مقتضى العمومات جواز تولّي ولد الزنا للقضاء، إذ لا قصور فيها ولا

---

(١) مهذب الأحكام ٢٧: ٤٠.

(٢) شرح تبصرة المتعلّمين: ٣٠٥.

(٣) المصدر نفسه.

تخصيص، مع ذلك يميل ـ بعد ردّ كلّ الأدلّة ـ إلى شرط طهارة المولد[١]، ولم أفهم الوجه فيه!

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ سقوط هيبة منصب القضاء بمثل تولّي ابن الزنا له خاصّ ببعض المجتمعات، فلو فرض أنّ هناك مجتمعاً لا يقف عند هذه الأمور، فلا معنى لهذا الاستدلال في حقّه، فكان ينبغي التفصيل هنا لا إطلاق الكلام.

ومع عدم وجود نصوص في المقام، وعدم صحّة دليل الفحوى، يصبح حرمانه من منصب القضاء مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾، كما يرى العلامة مغنية[٢].

٥ ـ انصراف الدليل عن ولد الزنا[٣].

وهذا غير واضح؛ إذ ما هو موجب هذا الانصراف؟ فإذا كان قلّة وجود ولد الزنا المترشّح لمنصب القضاء، فهو لا يوجب الانصراف كما قرّر في علم أصول الفقه، واذا أريد أنّه غير مسلم فيما الأدلّة تدلّ على «رجل منكم»، فقد تقدّم إسلام ولد الزنا ظاهراً وواقعاً، بل المستدلّ بهذا الدليل يرى ذلك أيضاً، فلم يظهر الوجه في دعوى الانصراف بعد كون ابن الزنا مجتهداً عالماً عادلاً مسلماً مؤمناً ذكراً وغير ذلك، بل حتى دعوى كون هذا الانصراف بدويّاً كما ذكر بعض الفقهاء المعاصرين[٤]، هي أيضاً غير واضحة؛ ولولا وجود رأي فقهي لما خطر على بال أحد أنّ ولد الزنا

---

(١) انظر: المصدر نفسه.

(٢) فقه الإمام جعفر الصادق ٦: ٦٢.

(٣) الخوئي، كتاب القضاء والشهادات (تقرير الجواهري) ١: ٣٢؛ ومباني تكملة المنهاج ١: ١١؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة (القضاء والشهادات): ٤٩.

(٤) عبد الكريم الأردبيلي، فقه القضاء ١: ٦١.

تنصرف عنه النصوص.

٦ ـ أصالة عدم نفوذ حكمه وقضائه[١].

وقد تقدّم جوابه عند الحديث عن مرجعيّته وولايته.

هذه هي عمدة الأدلّة التي طرحها الفقه الإسلامي في الموضوع. والمشكلة الفقهيّة هنا أنّ الفقهاء رغم إقرارهم بعدم وجود نصوص في الموضوع، لكنّهم ـ ومنذ عصر المحقّق الحلي لا قبله ـ يستندون إلى هذه الشواهد المتقدّمة.

وحصيلة الكلام: إنّه لم يقم دليلٌ معتبر على عدم صلاحية ولد الزنا لتولّي منصب القضاء، بلا فرق بين قاضي التحكيم والقاضي المنصوب، شرط أن يحوز على سائر الشروط المعتبرة في القاضي، وبهذا يظهر أيضاً أنّ سائر الوظائف في مجال العمل القضائي العام أو الخاصّ لا مانع من تولّيه إيّاها، بما في ذلك منصب قاضي القضاة أو رئيس السلطة القضائيّة.

٨ ـ إرث ولد الزنا

المعروف بين الفقهاء أنّه لا توارث بين ولد الزنا وبين أبيه وأقارب أبيه، فلا هو يرثهم ولا هم يرثونهم، وذهب بعض الفقهاء إلى أنّ الحكم كذلك في طرف الأم، فلا هو يرث أمّه أو أحداً من أقاربها، ولا هي ترثه أو أقاربها أيضاً، وكلّ من قال بقطع العلاقة النسبيّة بين الولد ووالده قطع التوارث بينهما، وكذا كل من قال بقطعها بين الولد وأمّه قطع التوارث بينهما أيضاً.

لكنّ بعض الفقهاء خصّصوا الحكم بنفي التوارث بطرف الأب، وفهموا نصوص قطع التوارث على أنّها خاصّة بطرف الأب، ولا تشمل الأم وأقاربها، وذلك

---

(١) مهذب الأحكام ٢٧: ٤٠؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة، مصدر سابق: ٤٩.

مثل كثير من فقهاء أهل السنّة الذين قالوا ببقاء علقة النسبيّة بين الولد وأمّه، ومثل الشيخ محمد إسحاق الفياض من الإماميّة، حيث خصّص نفي التوارث بطرف الأب.

وحكم التوارث هذا خاصّ بولد الزنا مع والديه وأقاربهم، أما توارثه مع زوجته أو أولاده، فلم يقل الفقهاء بانقطاع صلة الإرث هنا، بل هو يرثهم وهم يرثونه.

وفي كلّ مورد أثبتنا فيه قطع صلة التوارث، فإنّ الفقهاء يُرجعون الإرث لسائر مستحقّيه، فإن لم يكن مستحقّ، لم يأخذه ابن الزنا أو أحد من أقاربه، بل يعود للحاكم الشرعي، فلو توفّي ولد الزنا الأعزب الذي لا أولاد لديه ولا زوجة، فإنّ ماله يكون للحاكم الشرعي، إلا إذا قلنا بإرث قرابته من الأم، وكانوا موجودين، فيرثون حينئذٍ.

وطبقاً لفكرتَي: إسلام ولد الزنا، وأصالة انتمائه الأسري، واللتين تقدّمتا سابقاً، يصبح مقتضى القاعدة أنّ ولد الزنا يرث كغيره من الأولاد، ومن ثم فلابدّ من التفتيش عن المانع من إرثه من طرف الأب أو من الطرفين.

والمستند في المنع ـ بعد استبعاد مثل الإجماع؛ لوضوح مدركيّته ـ هو النصوص الحديثية الخاصّة، حيث لا يظهر في القرآن الكريم عينٌ ولا أثر لمختلف قضايا ابن الزنا، وهذه النصوص هي:

الرواية الأولى: خبر الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أيّما رجل وقع على وليدة قوم حراماً، ثم اشتراها فادّعى ولدها، فإنّه لا يورث منه شيء؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر، ولا يورث ولد الزنا إلا رجل يدّعي ابن وليدته..»[1].

(١) الكافي ٧: ١٦٣؛ والاستبصار ٤: ١٨٥؛ وتهذيب الأحكام ٨: ٢٠٧ ـ ٢٠٨، و٩: ٣٤٦.

ولهذا الحديث بدويّاً أربعة أسانيد:

أ ـ سند الكليني لابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، وفي الطريق إبراهيم بن هاشم.

ب ـ سند الطوسي في الاستبصار والتهذيب إلى ابن أبي عمير، عبر طريقه إلى الحسين بن سعيد، ولم يصحّ هذا الطريق عندي.

ج ـ طريق الطوسي في التهذيب إلى ابن أبي عمير، وفيه البزوفري، ولم تثبت وثاقته.

د ـ طريق الطوسي إلى الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمد، عن علي بن أبي حمزة البطائني، عن الصادق عليه السلام وهو ضعيف بعلي بن أبي حمزة على الأقلّ.

وبهذا يظهر أنّ لهذا الحديث واقعاً سندين فقط، هما:

١ ـ السند إلى ابن أبي عمير، عن حماد عن الحلبي، وهو سند الكليني والطوسي.

٢ ـ السند إلى القاسم بن محمد، عن علي بن أبي حمزة..

ويشترك السندان ـ في الجملة ـ بالطريق إلى الحسين بن سعيد في كتب الطوسي.

فمخرج الحديث هو: ابن أبي عمير والقاسم بن محمد، والأوّل ثقة، والثاني إما هو الإصفهاني الضعيف، أو الجوهري مجهول الحال.

وعليه فالحديث لم يصحّ سنداً عندي، لكنّ المشهور صحّته السندية.

إلا أنّ هذه الرواية لا تفيد عدم التوارث بين الزاني وولد الزاني، بل غاية ما تفيد ـ لا سيما بقرينة الشاهد النبوي الذي فيها ـ أنّ الزاني عندما زنى بالوليدة، كانت في فراش المالك الأوّل، والقاعدة تقضي بانتساب الولد إلى المالك الأوّل فهو أبوه، ولهذا لا توارث بين الزاني وبين هذا الولد؛ لعدم إحراز كونه ابنه أساساً؛ ولهذا أشار المحدّث البحراني إلى أنّ الرواية تحمل على كون الشراء قد وقع بعد تحقّق الولد، كما

هو ظاهر الخبر[١].

وهذا كلّه يعني أنّه في كلّ مورد تجري فيه قاعدة الفراش لا يُنسب الولد للزاني، بل يُنسب لصاحب الفراش، وهذا غير عدم توريث ولد الزنا بعد ثبوت انتسابه لأبيه، كما لو كانت غير متزوّجة ولا أمةً، أو أحرز يقيناً ـ عبر الفحوصات الطبيّة والمخبريّة الدقيقة ـ بكون هذا الولد هو ولده.

وبعبارة أخرى: ما لم يُحرز انتساب الولد للزاني لا توارث بينهما، أما لو أحرز فهذا خارج عن إطار هذه الرواية، ولا أقلّ من الشك في انعقاد إطلاق فيها، وتعبير (ادّعى ولدها) شاهد أيضاً على ما نقول، من حيث عدم إحراز انتساب الولد إليه.

نعم تواجه الرواية حينئذٍ مشكلة بيع هذه الأمة؛ لأنّها أم ولد، وهذا بحث آخر يعالج في محلّه.

والحاصل إنّ المدّعى هو عدم التوارث بين الزاني وابن الزنا، مع أنّ مورد الحديث هو عدم إحراز النسب بعد وجود قاعدة الفراش الخاصّة بحال الشك.

هذا كلّه، مضافاً إلى اختصاص هذا الحديث بالأب الزاني، ولا يشمل أقرباءه ولا الأم وأقربائها، بل ظاهره حرمان الأب من الإرث، وليس فيه إشارة لحرمان ابن الزنا من إرث الأب فليلاحظ جيداً.

هذا، ومثل هذه الرواية تماماً ـ لتشابه الألفاظ ـ خبر علي بن سالم، عن يحيى، وأخبار أخرى كذلك[٢]، وهو ضعيف السند بشبهة الإرسال بين محمد بن عيسى ويونس، في أحد أسانيده، وفي بعضها الآخر بضعف أبي جميلة، كما يوجد ضعف

(١) انظر: الحدائق الناضرة ٢٤: ٣٣٠.

(٢) الكافي ٧: ١٦٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٦: ٢٧٥ ـ ٢٧٦؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٤٣.

سندي بملاحظة علي بن سالم، فهو مجهول الحال، نعم، يوجد سند صحيح وهو سند الطوسي في التهذيب للحسن بن محمد بن سماعة، عن وهيب، عن أبي بصير.

الرواية الثانية: خبر محمد بن الحسن الأشعري، قال: كتب بعض أصحابنا كتاباً إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام معي، يسأله عن رجل فجر بامرأة، ثم إنّه تزوّجها بعد الحمل، فجاءت بولد، وهو أشبه خلق الله به؟ فكتب بخطّه وخاتمه: «الولد لغية لا يورث»[1].

وهذا الحديث له طريق إلى الأشعري ضعيف بسهل بن زياد، وله طريق آخر له فيه علي بن سيف. ورواه الصدوق والطوسي بطريقهما إلى الحسين بن سعيد عن الأشعري، وذلك في غير موضع. كما رواه الطوسي بطريقه إلى الصفّار وصولاً إلى الأشعري.

وتنتهي هذه الطرق ـ بصرف النظر عن ضعف بعضها ـ إلى محمد بن الحسن الأشعري القمّي المعروف بشنبولة، وهو رجل مجهول الحال لم تثبت وثاقته، وفاقاً للسيّد الخوئي[2]، ولهذا جعل العلامة المجلسي هذه الرواية غير معتبرة السند[3].

وأما دلالة الحديث، فلو قرأنا الكلمة (لَغْيَة) فتكون وصفاً لولد الزنا، فيحكم بعدم إرثه مطلقاً من كلّ أقربائه، وأما إذا قرأناها (لِغَيّة) ، أي لضلالة الأب، فيكون معناها أنّه ولد زنية وضلال الأب، والغيّة هذه هي مانع الإرث، فيظهر الاختصاص، بل إنّ كلمة (لا يورث) قد تعني خصوص أنّه لا يرثه أبوه؛ لأنه أتى

---

(١) الكافي ٧: ١٦٣، ١٦٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣١٦؛ والاستبصار ٤: ١٨٢ ـ ١٨٣؛ وتهذيب الأحكام ٨: ١٨٢ ـ ١٨٣؛ و٩: ٣٤٣.

(٢) مباني العروة (النكاح) ١: ٢٧٦.

(٣) مرآة العقول ٢٣: ٢٤٦.

به حراماً، لكن لا تعني أنّه لا يرث أباه أو أمّه أو أيّاً من أقربائه، فلعلّ سؤال السائل كان حينئذٍ عن إرث الأب منه (يُورَث، وليس يُورَّث) فجاء الجواب كذلك، إذ لا معنى لاختصاص الجواب بالإرث لو كان السؤال عاماً، وما أثرناه غاية ما يُثبت عدم إرث الزاني من ولده من الزنا عقوبةً له، أو عدم إرث عامة أقاربه، لا عدم إرثه هو منهم.

الرواية الثالثة: خبر عبدالله بن سنان المتقدّم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته فقلت: جعلت فداك، كم دية ولد الزنا؟ قال: «يعطى الذي أنفق عليه ما أنفق عليه»، قلت: فإنّه مات وله مال، فمن يرثه؟ قال: «الإمام»(1).

فإنّ هذا الحديث يقطع التوارث بينه وبين أسرته مطلقاً من طرف الأب والأم، بل هو يقطعها حتى في حقّ زوجته وأولاده، على تقدير كونه بالغاً بحيث لا يرثه أحد.

لكنّ الرواية لا تدلّ على عدم إرث ولد الزنا من أقربائه من كلّ الأطراف على تقدير موت أحدهم لا موته.

هذا، وقد تقدّم الحديث عن ضعف سند هذه الرواية، بل وجود عناصر خلل فيها، تجعلها في شواذ الأخبار التي تفتقد الحجيّة والاعتبار، فلا نعيد.

هذه هي النصوص الأصليّة المعتمدة في حرمان ولد الزنا من الإرث وقطع التوارث بينه وبين الأب والأم وأقاربها، وقد تبيّن أنها بين ضعيف سنداً، وقليل عدداً، وقاصر دلالةً، حيث لا تفيد حرمان طرف الأم، ولا حرمان ولد الزنا نفسه.

بل يوجد في مقابل هذه الرواية ما يعارضها إذا فهمنا منها العموم لمطلق الأقرباء.

---

(1) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣١٦؛ والاستبصار ٤: ١٨٣.

مما لابدّ من بيانه، وهو:

١ ـ **خبر يونس**، قال: ميراث ولد الزنا لقراباته (لقرابته) من قبل أمّه، على نحو ميرات ابن الملاعنة[١].

وهذه الرواية تجعل حكم ابن الزنا كحكم ولد الملاعنة، في أنّه لا يرثه إلا طرف الأم على تفصيلاتٍ هناك، ولعلّ هذه الرواية هي مدرك ما حكي عن الصدوق وأبي الصلاح الحلبي وأبي علي، وما ذهب إليه الشيخ الفياض مؤخّراً، من التوارث بين ابن الزنا وطرف الأم.

لكنّ الرواية مقطوعة؛ حيث لم يسندها يونس إلى أيّ من الأئمّة، ولهذا احتمل الشيخ الطوسي عندما أوردها أن تكون مذهباً شخصيّاً ليونس لا يُلزمنا بشيء، وربما لهذا أدرجها الشيخ الكليني آخر الباب أيضاً.

يضاف إلى ذلك أنّ راويها عن يونس هو محمد بن عيسى، وقد تقدّم وجود شبهة إرسال في هذا السند.

٢ ـ **خبر حنان بن سدير**، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل فجر بنصرانيّة، فولدت منه غلاماً، فأقرّ به ثم مات، فلم يترك ولداً غيره، أيرثه؟ قال: «نعم»[٢].

وسند هذا الخبر بهذه الصيغة يواجه شبهة الإرسال بين محمد بن عيسى ويونس، كما أشرنا لها سابقاً.

٣ ـ **صحيحة حنان بن سدير الأخرى**، قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل مسلم فجر بامرأةٍ يهوديّة فأولدها، ثم مات ولم يدع وارثاً. قال: فقال: «يسلّم لولده

(١) الكافي ٧: ١٦٤؛ والاستبصار ٤: ١٨٣.

(٢) الكافي ٧: ١٦٤؛ الاستبصار ٤: ١٨٤؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٤٥.

الميراث من اليهودية» قلت: فرجل نصراني فجر بامرأة مسلمة فأولدها غلاماً، ثم مات النصراني وترك مالاً، لمن يكون ميراثه؟ قال: «يكون ميراثه لابنه من المسلمة»[١].

والظاهر أنّ كلمة «من اليهودية» حصل فيها تأخير، فليس المراد الميراث من اليهودية، بل يسلّم لولده من اليهودية الميراث، وإلا فلا يكون قد حصل جواب السؤال أساساً، وهذا ما رجّحه أيضاً العلامة المجلسي[٢].

وقد حمل الشيخ الطوسي هذه الرواية على حالة إقرار الزاني بالولد وإلحاقه به، لا مطلقاً[٣]. ومعنى هذا الكلام هو التفصيل في حكم إرث ولد الزنا، بين حالة ما إذا أقرّ به الزاني فيحصل التوارث، وحالة ما إذا لم يقرّ به الزاني فلا يحصل التوارث، ولعلّه لهذا شبّه في الرواية السابقة بابن الملاعنة؛ لأنّ ابن الملاعنة يحصل توارث بينه وبين والده على تقدير إقراره به، وإلا فلا.

أما العلامة المجلسي، فاحتمل الحمل على عدم العلم بالفجور أو على حصول وطء الشبهة[٤]. وأما المحقّق النجفي، فقد ذهب إلى طرح هذين الخبرين لمعارضتهما النصوص الصحيحة، بل الإجماع، واشتمالهما على الغريب[٥].

والحقّ أنّه ينبغي أن يقال بأنّ هذا الخبر صالحٌ لتقييد الأخبار الأخرى، وليس

---

(١) الكافي ٧: ١٦٤؛ والاستبصار ٤: ١٨٤؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٤٥.

(٢) مرآة العقول ٢٣: ٢٤٨.

(٣) الاستبصار ٤: ١٨٤؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٤٦.

(٤) مرآة العقول ٢٣: ٢٤٧؛ وانظر: روضة المتقين ١١: ٣٤٢.

(٥) انظر: جواهر الكلام ٣٩: ٢٧٦؛ وجامع المدارك ٥: ٣٧٠؛ والنجعة في شرح اللمعة ١٠: ٤٩٣؛ وفقه الصادق ٢٤: ٤٧١؛ وعلي البهبهاني، الفوائد العليّة ٢: ٤٠٥.

معارضاً لها؛ لأنّ تلك الأخبار دالّة بعمومها أو إطلاقها على عدم توريث ولد الزنا، وهذه دالّة على توريثه فيما إذا لم يكن وارثٌ من جهة وكان أحد الزانيين مسلماً والآخر غير مسلم، فلماذا لا يلتزم بالتقييد هنا بتوريثه في هذه الحال الخاصّة، ويبقى الحكم في عدم التوريث في غير هذه الحال على مقتضى الروايات المتقدّمة على تقدير دلالتها الإطلاقيّة التي فهموها.

هذا على مباني القوم، أمّا على فهمناه من الروايات المتقدّمة، وأنّ غايتها حرمان الأب من إرث ولده لا العكس، فهاتان الروايتان هنا تؤكّدان ما توصّلنا إليه تماماً؛ لأنّهما تتحدّثان عن توريث ولد الزنا، وقد قَبِلتا توريثه، فكأنّ المركوز في أذهان السائلين عدم وجود إرث بين الزاني وولده، فصار السؤال عن توريث الولد بعد فراغهم عن عدم توريث الأب من هذا الولد.

هذا، وأمّا ما ذكره الشيخ الطوسي هنا، فهو إقرار بالتوارث بين الزاني وولده على تقدير إقرار الزاني به، كما ذهب إليه بعض فقهاء أهل السنّة، وهذا كاسرٌ قويّ للإجماع المدّعى على عدم التوارث مطلقاً من الطرفين، لاسيما بعد ضمّ المنسوب إلى الصدوق وأبي الصلاح وأبي على الطوسي، فأين هو الإجماع في المقام؟ وما هي دائرته إذاً؟

٤ ـ معتبرة إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه، أنّ علياً عليه السلام كان يقول: «ولد الزنا وابن الملاعنة ترثه أمه وإخوته لأمّه أو عصبتها»[١].

وقد علّق الشيخ الطوسي على هذه الرواية بالقول: «يجوز أن يكون الراوي سمع هذا الحكم في ولد الملاعنة، فظنّ أنّ حكم ولد الزنا حكمه، فرواه على ظنّه دون السماع»[٢].

---

(١) الاستبصار ٤: ١٨٤؛ وعوالي اللئالي ٣: ٣٣٨، ٥٠٩.

(٢) الاستبصار ٤: ١٨٤.

وحمل الحرّ العاملي هذا الحديث ـ إمكاناً ـ على كون الرجل زانياً، فيما الأم كان الفعل بالنسبة لها من وطئ الشبهة[1].

إلا أنّ الإنصاف بُعد الحمل الذي ذكره الشيخ الطوسي[2]، ولو فتحنا هذا الباب ما استقرّ قرار في فهم الروايات، بل هو حمل تبرّعي بامتياز.

وأما حمل الشيخ الحرّ العاملي، فهو بلا شاهد أيضاً، لا من هذا النص ولا من خارجه، فيصعب الأخذ به.

كما أنّ الرواية واضحة في النظر إلى وراثة الأم للولد لا إلى وراثة الولد لها، فكأنّ هذا يعزّز أنّ الإشكاليّة كانت في وراثة الزانيين للولد لا العكس.

وعليه، فالصحيح أنّه لو أردنا أن نأخذ بما صحّ من مجموع الروايات المتقدّمة كلّها، وضم بعضها إلى بعض، فسنخرج بالنتيجة التالية:

١ـ إنّ علاقة التوارث بين ولد الزنا وطرف الأم ثابتة؛ لأنّ مثل معتبرة إسحاق بن عمار تخصّص الإطلاقات السابقة، لو انعقد فيها إطلاق.

٢ـ إنّنا لم نعثر على دليل يمنع التوارث بين ولد الزنا وبين زوجته وأولاده وأمثالهم، فتجري فيه القاعدة.

٣ ـ إنّ الزاني لا يرث من ابنه بالزنا، ولا يرثه ابنه، ما دامت قاعدة الفراش جارية، وموردها معروف، وهو الشكّ في الانتساب.

٤ ـ إنّ الزاني لا يرث من ولده بالزنا ولو تمّت نسبته إليه شرعاً وواقعاً، ولعلّ ذلك من باب العقوبة له، ولابدّ من فرضه زانياً، فلو حصل ذلك منه عن شبهة لم تجر هذه

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٦: ٢٧٨.

(٢) انظر: كشف الرموز ٢: ٤٧١؛ ومسالك الأفهام ١٣: ٢٤٠.

الأحكام. وأمّا الأم فلم يرد في حقّها مثل هذا، ولو كانت زانية غير مكرهة أو مشتبهة. وهذا ـ عدم وراثة الأب الزاني ـ احتياطيٌّ عندي؛ لأنه لم يثبت سوى بما يقرب من روايتين فقط، واحدة منهما صحيحة السند بدلالةٍ لا بأس بها.

٥ ـ إنّه لم يقم دليل على عدم إرث ولد الزنا لأبيه أو أمّه وأقاربهما، فيرثهم جميعاً، حتى لو لم تثبت وراثتهم له.

وأعتقد أنّ النتيجة التي توصّلنا إليها تخالف مشهور الفقهاء، إن لم يكن إجماعهم. والله العالم.

النتيجة العامّة

ولد الزنا كسائر الناس في كلّ الحقوق والأحكام والواجبات في الدنيا والآخرة، إلا في:

١ ـ مرجوحيّة إمامته للجماعة، وليس المنع.

٢ ـ كراهة سؤره على مبنى حجيّة خبر الثقة خاصّة، لا الخبر المطمأنّ بصدوره والذي هو معيار الحجّة في الأخبار عندنا.

٣ ـ عدم قبول شهادته على مبنى حجية خبر الثقة لا المطمأنّ بصدوره كما هو الصحيح عندنا، وإن كان الاحتياط وجيهاً.

٤ ـ بعض التفاصيل في إرث غيره منه، لا إرثه من غيره، فهو ثابت له، فيرث جميع أقربائه، ولا يحرم من الإرث مطلقاً، نعم لا يرثه أبوه الزاني فقط احتياطاً.

وأما سائر ما ذكره الفقهاء المسلمون فلم يثبت بدليل معتبر، على مبنى حجية خبر الثقة، فضلاً عن مبنى حجيّة الخبر الاطمئناني.

ولعلّ هذه الخصوصيات الأربع في ولد الزنا من باب:

١ ـ عقوبة الزاني نفسه، كما في الإرث.

٢ ـ لتمييز النسب الشرعيّ عن غيره، لإعطائه الأهميّة على غيره، كما قال بعض الفقهاء[١].

ويبقى سؤالٌ أخير: لماذا هذه النصوص كلّها في ولد الزنا في مختلف الموضوعات؟! لماذا هذا الموضوع أساساً إذا لم يكن في الإسلام تمييزٌ له عن غيره؟! ألا تعارض نتيجتكم هذا المناخ العام من النصوص؟!

والجواب: إنّ تفسير ظهور هذه النصوص كلّها يمكن أن يكون له وجوه غير ثبوت موقف شرعي إلزامي في الأمر، وذلك نطرحه كفرضيّة احتماليّة تحليليّة لا أكثر؛ لرفع الاستغراب:

١ ـ إنّ الثقافة الشعبيّة العامّة آنذاك وطبيعة موضوع النسب، وسط مجتمعات قبليّة، يخلق بطبعه ذهنيّة متحفّظة نوعاً ما من ولد الزنا، وهذا الأمر ظلّ سارياً في أكثر من مجتمع حتى عصرٍ قريب، إذ أدّى نفوذ الثقافة التحرّرية الغربيّة إلى اختلاف الاوضاع الاجتماعيّة، ومع ذلك فإنّ ولد الزنا ما يزال يُنظر له بشكل مختلف عن سائر الأولاد إلى يومنا هذا.

٢ ـ إنّ بعض الشخصيّات السياسية والاجتماعيّة في التاريخ الإسلامي اتُّهمت بأنّها من أولاد الزنا، بهدف تنقيص قيمتها أمام الرأي العام أو الكشف عن حقيقتها في هذا المجال، وهذا أمرٌ معروف تمّ تداوله في كتب مذاهب المسلمين، وهذا ما يساعد على اتخاذ موقف سلبي من أولاد الزنا عند من يعارضون هذه الشخصيّات.

٣ ـ إنّ هذا العرف العام، وكذلك هذا الموقف السياسي من هذه الشخصيّة أو

(١) محمد حسين فضل الله، فقه القضاء ١: ٩٦ ـ ٩٧.

تلك، يمكنه ـ افتراضاً ـ أن يساعد في خلق مجموعة من النصوص الإضافيّة على الفكرة الأساس التي أرادت النصوص الحقيقية طرحها، فالنصوص الحقيقيّة كانت تريد التركيز على قاعدة الفراش وسلامة الأنساب، وحرمان الزاني من إرث ولده على أبعد تقدير، والإشارة إلى ترجيح مبدأ طهارة المولد على خباثته، وإلى ترجيح سلامة الوجوه الاجتماعية والسياسية من العيوب العرفيّة، لكنّ العقل الشعبي تارةً والسياسي الاجتماعي أخرى، (يمكن) أن يكون قد أضاف إلى هذه الصورة الأوّليّة نصوصاً مختَلَقَة، فحوّل كلّ ولدِ زنا إلى مجرم يدخل النار أو هو محروم من الجنّة، وإلى كافر، وإلى أنجس من الكلب والخنزير والناصب، وإلى كونه مبتوراً تماماً عن أسرته والتوارث والمحرميّة معها، ليكون نكرةً في المجتمع تماماً، وقدّم مفاهيم يعارض بعضها ـ على الأقلّ ـ العقلَ السليم والقرآنَ الكريم وأصول السنّة الشريفة.

هذه صورة محتملة، وكلّما زادت نسبة النصوص الغريبة، كما في نصوص إسلام ولد الزنا ومصيره، عزّز ذلك افتراض وجود مجموعة من الوضّاعين لديهم نيّة لتمزيق صورة ولد الزنا تماماً في الثقافة الدينيّة، لاسيما عندما نجد ندرة في هذه النصوص ممّا هو منقول عن النبيّ محمّد شخصيّاً. هذا، ويمكن طرح فرضيات أخر لا حاجة للإطالة بها، والعلم عند الله.

المصافحة

قراءة في الموقف الفقهي

تمهيد

تشتهر في الفقه الإسلامي مسألة لمس ومصافحة المرأة الأجنبيّة، ويحكم الكثير من الفقهاء عند المذاهب كافّة بحرمتها[1]، بل إنّ المركوز في الأذهان أنّ هذا الحكم قطعيٌّ واضح ومسلَّم، وأنّه إجماعي اتفاقي بين الفقهاء.

ويمرّ الفقهاء على هذا الموضوع بسرعة وعجلةٍ عادةً عندما يدرسون الأحكام المتعلّقة بالستر والنظر من مقدّمات كتاب النكاح في الفقه، وهذا ما يرشد أيضاً إلى

(١) انظر: تذكرة الفقهاء ٢: ٥٧٥؛ وجامع المقاصد ١٢: ٤٤؛ ومحمد حسين فضل الله، كتاب النكاح ١: ١٠٩ ـ ١١٠؛ والمرغيناني، الهداية ٨: ٤٦٠؛ والسمرقندي، تحفة الفقهاء ٣: ٣٣٤؛ والاختيار لتعليل المختار ٤: ١٥٦؛ وحاشية ابن عابدين ٦: ٣٦٧؛ وتبيين الحقائق ٦: ١٨؛ والكاشاني، بدائع الصنائع ٦: ٢٩٥٩؛ والألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة ج١، رقم ٢٢٦؛ وعارضة الأحوذي ٧: ٩٥ ـ ٩٦؛ والمنتقى شرح الموطأ ٧: ٣٠٨؛ والأذكار: ٢٢٨؛ وشرح النووي لصحيح مسلم ١٣: ١٠؛ ومحمد الحامد، حكم الإسلام في مصافحة المرأة الأجنبيّة: ٩٧ (ضمن مجموعة أعماله)؛ وابن تيمية، الاختيارات العلميّة: ١١٨ ضمن الفتاوى الكبرى؛ والزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته ٣: ٥٦٧؛ والبوطي، فقه السير: ٢٩٦؛ ومحمد سلطان المعصومي، عقد الجوهر الثمين: ١٨٩؛ وابن باز والعثيمين، فتاوى العلماء للنساء: ٥٠، ١١٢؛ والآداب الشرعيّة ٢: ٢٥٧؛ وغذاء الألباب ١: ٢٨٠؛ والعظيم آبادي، التعليق المغني على سنن الدارقطني ٤: ١٤٧؛ ومنار السبيل ٢: ١٤٢؛ والساعاتي، الفتح الرباني ١٧: ٣٥١؛ وعبد الكريم زيدان، المفصّل في أحكام المرأة ٣: ٢٣٩ و..

وضوح الأمر عندهم أو عدم وجود سجال حادّ فيه، لا أقلّ في القرون الأخيرة.

وقد خالف في هذه المسألة بعض العلماء تارةً بنحو كلّي فأجازوا المصافحة مطلقاً، وأخرى بنحو جزئي، كما في حال معيّن مثل كون المرأة عجوزاً، فممّن قال بالحليّة مطلقاً بشرط عدم الفتنة الشيخ تقي الدين النبهاني (١٩٧٧م) في رأي أحدث جدلاً واسعاً في الأوساط الإسلاميّة وما يزال[١]، وقد نافح أنصاره عنه ودافعوا عنه إلى يومنا هذا.

وفي الفترة الأخيرة، وبتاريخ ٢٨ ـ ٢ ـ ١٣٨١هـ.ش (٢٠٠٢م)، استُفتي المرجع الديني الراحل الشيخ حسين علي منتظري، من قبل بعض المتديّنين المقيمين في أوروبا، حول موضوع مصافحة الأجنبيّة وما يسبّبه هذا الأمر من قلق وإحراج هناك.

وقد كان جواب الشيخ المنتظري قائماً على عدّة نقاط:

١ـ إنّ الكثير من روايات حرمة النظر إلى الأجنبية وردت في سياق احترام المنظورة، فلو كانت ترضى بذلك ولا تجده هتكاً لحرمتها ولم تكن تستر نفسها كان النظر جائزاً، والملاك نفسه لا يبعد وجوده في المصافحة.

٢ ـ إنّ نصوص حرمة المصافحة منصرفة إلى المسلمات دون غيرهنّ.

٣ ـ إنّ المصافحة مع الضرورة العرفيّة أمرٌ جائز بدون مفسدة أخلاقيّة، ولو أمكن أن تكون من وراء الثوب كان أفضل للاحتياط[٢].

وقد صدر عن الشيخ المنتظري فتوى أخرى بتاريخ ٩ ـ ٨ ـ ١٣٨٢ش (٢٠٠٣م)

---

(١) انظر: النبهاني، النظام الاجتماعي في الإسلام: ٣٥؛ والشخصيّة الإسلاميّة ٢: ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) انظر: ديدگاه ها: ٥٧١.

تلتقي مع مضمون الفتوى الأولى.

لكنّ هذه الفتوى لم تثر ضجّة إلا بعد بضع سنوات على صدورها، إثر ملابسات معروفة لا شأن لنا بها هنا.

كما ذهب الشيخ علي جمعة ـ أحد كبار علماء الإفتاء في جمهوريّة مصر العربيّة ـ في حوارات تلفزيونيّة مشهودة، إلى حليّة المصافحة واللمس بين الرجل والمرأة شرط أمن الفتنة وعدم الشهوة، وقد رأينا تصريحاته برأيه هذا مباشرةً على التلفاز أكثر من مرّة، وفي بعض الأحيان كان يرى ذلك جائزاً عندما تقوم المرأة ببدء السلام على الرجل وتهمّ بمصافحته، لكن يظهر منه النقاش في كلّ أدلّة التحريم المطروحة، ويخلص إلى أنّ المسألة عرفيّة، ففي بعض البلدان كدول الخليج واليمن يعدّ من المعيب مدّ اليد لمصافحة النساء، بينما في بلدان أخرى في العالم يعدّ من المعيب عكس ذلك تماماً. وقد صدرت مواقف مؤيّدة للشيخ جمعة، كما فيما نسب للشيخ عبد الحميد الأطرش، رئيس لجنة الفتوى السابق بالأزهر في القاهرة.

وأصدر الشيخ يوسف القرضاوي فتوى أخرى أيضاً بجواز المصافحة مع أمن الفتنة في حالات الحاجة العرفيّة التي قد لا تبلغ حدّ الاضطرار، كما في إقدام النساء على مصافحة الرجل في القرى والأرياف أو في البلدان الأجنبيّة، ورأينا ذلك منه مباشرةً على التلفاز وهو يرفض أدلّة التحريم.

وسوف يأتي ـ عند استعراض دليل الإجماع ـ أنّ ابن سعيد الحلّي في القرن السابع الهجري قد يظهر من عبارته أنّه يرى كراهة المصافحة لا الحرمة، وأنّ جمهور علماء الإماميّة قبل العلامة الحلّي، لا يوجد نصّ واضح لهم في التحريم، وإنّما ظهرت نظريّة التحريم عند الإماميّة منذ زمن العلامة الحلّي على ما يبدو.

وبصرف النظر عن هذه الفتاوى، يجدر بنا النظر إلى هذا الحكم ودراسة أدلّة القول بحرمة لمس المرأة ومصافحتها، وهي قضيّة شديدة الابتلاء وواسعة الانتشار عالميّاً.

لكن يلزمني ـ قبل الشروع ـ التعليق على ما أفاده العلامة الشيخ جعفر السبحاني في هذه القضيّة، إذ اعتبر أنّ الأصل هنا هو الحرمة كسائر موارد الشك في الحليّة، ولا أدري هل هو من القائلين بأصالة الاحتياط في الشبهات التحريميّة، فيكون الخلاف مبنائياً، مع أنّه من الأصوليين المعروفين بالذهاب إلى أصالة البراءة؟ بل حتى لو أراد الحديث عن مسألة الأعراض والفروج، فإنّ الأصل هنا أيضاً هو الحليّة، وعلى هذا ديدنهم وطريقتهم، فلم يظهر لي الوجه في اعتبار الأصل هو الحرمة، لكي نبحث عن دليل الترخيص، بل الأصل هو البراءة كما هي القاعدة، والمفترض البحث عن دليل التحريم.

أولاً: نظريّة حرمة لمس المرأة ومصافحتها، الأدلّة والشواهد

يستدلّ لحرمة لمس المرأة الأجنبية ومصافحتها بعدّة أدلّة هي:

١ ـ دليل الملازمة والأولويّة العرفيّة بين النظر واللمس

الدليل الأوّل: ما ذكره بعض الفقهاء من الملازمة العرفية بالأولويّة بين حرمة النظر وحرمة اللمس، بمعنى أنّه كلّ ما حكم فيه بحرمة النظر حكم فيه بحرمة اللمس والمس، لاسيما وأنّ اللمس مدعاة للفتنة بشكل أكبر من النظر. وهذه الملازمة إنما تقع في طرف الحرمة دون الجواز، بمعنى أنه لو جاز النظر إلى المرأة في مورد ما ـ كالوجه والكفّين ـ فلا يعني ذلك جواز مسّها أو مصافحتها[1].

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢٩: ١٠٠؛ والسيد الخوئي، مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ١:

وهذا الكلام قابل للمناقشة؛ وذلك:

أولاً: إنّنا لا نحرز مثل هذه الأولويّة العرفية في مورد عدم وجود ريبة أو تلذّذ أو مفسدة أخلاقيّة؛ فإنّه إذا أخذنا عنصر الشهوة بعين الاعتبار، فقد يتمكّن الفقيه من العثور على هذه الأولويّة العرفية، فإذا لم يجز النظر الشهواني لم يجز اللمس كذلك، لكونهما من باب واحد ومفضيان إلى أمرٍ واحد.

إنما الكلام لو كان اللمس غير شهواني ـ لا نوعاً ولا شخصاً ـ كما في مثل المصافحة في بعض الأحيان على الأقلّ، فإنّ النظر إذا كان حراماً في هذه الحال فإنّ تحريم اللمس لن يكون إلا قياساً باطلاً.

وأغلب الظنّ أنّ الأولويّة العرفية المدعاة قد تمّ الخلط فيها بين حالتي الريبة والتلذّذ وعدمهما. ولهذا فما ذكره بعضهم من أنّ علّة وملاك تحريم النظر هو تهييج الشهوة كما ورد في بعض الأخبار كما سيأتي، وهذا ثابت في اللمس بدليل الفحوى[١]، غير صحيح، إذ لو أُخذ بإطلاقه بحجّة أنّه إطلاق لنصّ تعليلي كخبر محمّد بن سنان القادم، فهذا يعني تحريم ما اتفق الكثير على حلّيته، أليست محادثة الرجال والنساء توجب الشهوة كثيراً أيضاً؟! أليس خروج النساء في الشوارع ومشاهدة الرجال لهنّ وهنّ ساترات لكلّ ما يلزم ستره.. يوجب الشهوة أيضاً في كثير من الأحيان لكثير من الرجال والشباب؟! فيلزم على ذلك تحريم كلّ هذه الأمور بحجّة إيجابها الشهوة

١٠٤؛ ومستند الشيعة ١٦: ٥٩؛ والموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ٣٦: ٣٦٠؛ والنووي، روضة الطالبين ٥: ٣٧٣؛ والشنقيطي، أضواء البيان ٦: ٦٠٣؛ وابن باز والعثيمين، فتاوى العلماء للنساء: ٥٠؛ وكفاية الأخيار: ٣٥٣ و..

(٢) انظر: أحمد طاهري نيا، المصافحة بين الرجل والمرأة، دراسة فقهيّة، مجلّة الاجتهاد والتجديد، بيروت، العدد ٣٠ ـ ٣١: ٣٦٣، ربيع وصيف عام ٢٠١٤م.

تحريماً مطلقاً، حتى لو افتقدت تحقّق ووقوع الشهوة فعلاً! بل ماذا نقول في نصوص المصافحة الآتية التي تجيز المصافحة من وراء الثوب؟ أليس ذلك موجباً أيضاً للشهوة ولو من غير غمز إذا سرنا مع طريقة المستدلّ هنا؟! فليتأمّل كلّ واحد في الموضوع، فسيجد أنّ الفروقات ليست كبيرة، ومن ثمّ فإطلاق عنوان (موجب التهييج) بوصفه عنواناً عامّاً تحريميّاً يؤدّي ـ بقانون سدّ الذرائع ـ إلى تحريم الكثير مما يُعلم بحليّته.

وأمّا القول بأنّه لو أمن الفتنة على نفسه فكيف يأمنها على الطرف الآخر؟! فهو ضعيف؛ فإنّ الأصل عدم الفتنة، وهو تماماً مثل النظر إلى الوجه والكفّين، فكيف يأمن الرجال أنّهم لو أبرزوا وجوههم لم تقع الفتنة من النساء؟! وكذا العكس؟! إنّ هذه الطريقة في معالجة الموضوع غير دقيقة.

وأمّا القول بأنّه لا يمكن ضبط إيقاع هذه الأمور، فكيف يعرف أنّه قد يقع في الفتنة، ثم لو صافح فوقع في الفتنة فهل يمتنع في اليوم الثاني عن مصافحة هذه المرأة نفسها؟! ألا يوجب ذلك ارتباكاً في تطبيق هذا المفهوم الهلامي على أرض الواقع؟!

هذا القول غير دقيق؛ فإنّه ما لم يحرز الشهوة والريبة ليس عليه الامتناع عن المصافحة، وإلا لزمه تجنّبها، وأمّا إدارة هذا الموضوع فإنّه لا إشكال فيه، إذ نماذجه كثيرة على أرض الواقع في كلّ فتاوى الفقهاء، فلو كان ينظر إلى أخته أحياناً بريبة أو يلمسها كذلك، فماذا نقول له؟! ولو كان ينظر اليوم بريبة إلى زميلته في العمل وغداً ليس عنده هذه الحال، فهل نقول له بأنّ بإمكانك اليوم التحدّث إليها وغداً تمتنع وتصدمها بامتناعك؟! وهكذا في عشرات المواضع الأخرى التي تواجه الظاهرة نفسها وفق الكثير من فتاوى الفقهاء..

إنّ المطلوب في هذه الحال هو أن يعمل ما يلزمه بأيّ حجّةٍ كانت، علماً أنّ الشهوة يمكن أن نطالبه بالتحكّم النفسي بها أيضاً؛ لأنّ الشهوة لها بعد نفساني وبعد جسماني، كما وله أن يستنّ بسنّة رسول الله فيترك المصافحة لا بوصفها محرّمة، بل بوصفها مرجوحة، غاية الأمر نرفع له حالات الحرج ولو غير الشديد فنجيز له المصافحة، فمثل هذه الأمور كثيرة التحقّق وعلى المكلّف إدارة حركته على أرض الواقع، وإلا فمثل هذه الأمور لا توجب تغيير الأحكام الشرعيّة. والغريب أنّ بعض من يفكّر بهذه الطريقة يعتبر أنّ تطبيق الحكم مربك، فيما يدعو إلى الحزم والوضوح في شخصيّة المؤمن بترك المصافحة، مهما كان الأمر مربكاً له، وعلى الآخرين احترام خصوصيّاته وقناعاته!

وأمّا القول باستحالة اللمس بلا شهوة والمصافحة من دونها، فهذا عهدته على مدّعيه، وهو تطبيق لهذه القضية من قبل شخص يعيش الأجواء الدينية التي اعتادت على الفصل بين الرجال والنساء، ولكي نختبر هذا الموضوع علينا أن نذهب إلى المجتمعات الأخرى التي تكاد تعتبر فيها المصافحة ضرورة يوميّة وليست خياراً، فهل كلّ مصافحاتهم تقع فيها الشهوة من الطرفين مهما كان سنّهما؟ فليُسألوا ولننظر.. إنّ إسقاط المناخ الديني المحافظ على القضيّة هنا، ومحاولة استكشاف واقع الأمر من خلال هذا المناخ، هو في نفسه خطأ أساسي، فكم من رجال في مجتمعات محافظة جداً عندما يأتون لمجتمعات أقلّ محافظةً تثيرهم الكثير من ملابس المحجّبات بينما لا يُثار المتديّن الذي يعيش في البلد الثاني بسبب اعتياده على ذلك.

ثانياً: إنّ هذا الدليل لا يثبت الحرمة مطلقاً كما تطرح في الفتاوى الفقهيّة؛ لأنّ غاية ما يدلّ عليه حرمة لمس ما حرم النظر إليه، وهو ساكت عن تحريم لمس ما جاز النظر

إليه حتى لو لم نقل: إنه يُثبت جوازه؛ لعدم جريان الملازمة في الجواز.

وذلك أنّ الفقيه الذي يجيز النظر إلى الوجه والكفين، لا يمكنه الاستناد إلى هذا الدليل هنا لتحريم لمسهما أو المصافحة؛ لعدم تحقّق معيار قانون الملازمة هذا، وهكذا لو قيل بجواز النظر إلى القدمين وجواز كشفهما للمرأة، فالعنصر الرئيس هنا وهو المصافحة لم يندرج ضمن قانون التحريم في هذا الدليل.

وهكذا الحال مع نساء أهل الذمة أو اللواتي لا ينتهين إذا نُهين، أو النظر إلى الإماء في شعورهنّ ـ على قول ـ فإنّه في هذه الموارد لا يُثبت دليل الملازمة هذا حرمةَ المسّ أو المصافحة مطلقاً.

ثالثاً: لو كانت هناك أولويّة عرفية حقّاً بحيث يفهم العرف ذلك من أدلّة النظر، فكيف وردت الأسئلة إلى الأئمة بعد قرن من نزول تحريم النظر في القرآن والسنّة، حول موضوع المصافحة، في الروايات الآتية؟! لعلّ هذا مؤشّر ـ ولو بنحو التأييد الموجب لإرباك الاستدلال ـ على عدم وجود أولويّة حاسمة بشكل مطلق، وأنّ الفهم العرفي لا يرى ثبوت حرمة المصافحة من خلال دليل حرمة النظر.

رابعاً: هذا كلّه لو قام دليل على حرمة النظر غير الشهوي وغير الموجب للفتنة النوعيّة والشخصيّة وغير الموجب لهتك أحد الطرفين عرفاً، وسيأتي ما يشير إلى أنّ هذا الدليل قد يناقش فيه أساساً، وأنّ المحرّم هو النظر الشهويّ أو الفتنويّ أو الهتكي أو العدواني على خصوصيّات الآخرين، ممّن لا يريدون الاطلاع على خصوصيّات جسدهم، وأنّ بُنية التشريعات الإسلاميّة في باب النظر قائمة ـ بعد مقارنتها ومقاربتها ـ على هذه المعايير النوعيّة، فإذا كانت المصافحة عبارة عن عادة لا توجب أيّ معنى غرائزيّ استثنائي، كما هي الحال اليوم في المجتمعات التي اعتادت عليها،

ولا تكون بأشدّ من مطلق خروج المرأة من بيتها بين الرجال أو من النظر إلى الوجه والكفّين بلا شهوة، أو من أصل الاختلاط ولو في العمل والوظيفة والسوق.. ففي هذه الحال يصعب جداً القول بتحريم المصافحة، استناداً إلى أدلّة تحريم النظر.

٢ ـ مستند النصوص والمجموعات الحديثية

الدليل الثاني: الروايات الخاصّة، وهي على مجموعات:

المجموعة الأولى: نصوص النهي عن المصافحة

١ ـ خبر أبي بصير (المعتبر عند المشهور)، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل يصافح الرجل المرأة ليست بذي محرم؟ فقال: «لا، إلا من وراء الثوب»[1].

فهذه الرواية واضحة في النهي عن مصافحة الرجل المرأةَ الأجنبية دون أن يستثني سوى حالة واحدة، وهي أن تكون هذه المصافحة من وراء الثوب.

والخبر في كتاب من لا يحضره الفقيه ورد بطريق الصدوق إلى أبي بصير، وفي الطريق بعض من لم تثبت وثاقتهم، مثل محمد بن علي ماجيلويه، ومحمد بن خالد البرقي عندي، وعلي بن أبي حمزة البطائني، أمّا الطريق في الكافي، فتام على المشهور، إلا أنّ فيه إبراهيم بن هاشم الذي سبق أن علّقنا على موضوع وثاقته والأخذ بما تفرّد به.

٢ ـ صحيحة سماعة بن مهران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مصافحة الرجل المرأة، قال: «[لا] يحلّ للرجل أن يصافح المرأة؛ إلا امرأة يحرم عليه أن يتزوّجها: أخت أو بنت أو عمة أو خالة أو ابنة أخت أو نحوها، فأما المرأة التي يحلّ له أن

---

(١) الكافي ٥: ٥٢٥؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٦٩؛ ومكارم الأخلاق: ٢٣٥.

يتزوّجها فلا يصافحها إلا من وراء الثوب، ولا يغمز كفّها»[(١)].

وهذه الرواية التامة السند أكثر وضوحاً من سابقتها، كما أنّها تضيف حالةً جديدةً، وهي عدم غمز الكف لو كانت المصافحة من وراء الثوب.

٣ ـ خبر أبي هريرة وعبد الله بن عباس، قالا: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله قبل وفاته.. فقال: «أيها الناس... ومن صافح امرأةً حراماً جاء يوم القيامة مغلولاً ثم يؤمر به إلى النار..»[(٢)].

وهذا الحديث صريح في حرمة المصافحة، إذ لا معنى للغلّ والأمر به إلى النار مع عدم الحرمة.

وقد اعتبر ابن الجوزي هذا الحديث موضوعاً، وضعّف رجال سنده[(٣)]، والسند عند الصدوق ضعيف من جهات؛ ولا أقلّ أنّ فيه حماد بن عمرو النصيبي، وهو رجل ضعيف عند الفريقين، فضلاً عن عدّة مجاهيل، وأما السند عند أهل السنّة ففيه محمد بن الحسن بن محمد بن خراش البلخي المهمل.

يضاف إلى ذلك طول الخطبة، وقدرة ابن عباس وهو صغير السنّ على حفظها بأكملها، فالسند غير تامّ.

٤ ـ حديث مناهي النبي، بالسند إلى الصادق عليه السلام، إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام قال: «نهى رسول الله... من صافح امرأةً تحرم عليه، فقد باء بسخطٍ من الله..»[(٤)]، وهي رواية طويلة معروفة في المناهي.

---

(١) الكافي ٥: ٥٢٥.

(٢) الصدوق، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٨٣؛ وانظر: الديلمي، أعلام الدين: ٤١٤.

(٣) ابن الجوزي، الموضوعات ٣: ١٨٢.

(٤) الصدوق، الأمالي: ٥١٥؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ١٤؛ ومكارم الأخلاق: ٤٣٠.

وظاهر هذا الحديث تحريم المصافحة مطلقاً، من هنا استظهر المحقّق النراقي إطلاق الحرمة فيه، في مقابل من خصّه بالمصافحة بشهوة[1].

وسند الحديث ضعيف، فقد ذكره الطبرسي في مكارم الأخلاق والصدوق في (الفقيه) مرسلاً بلا سند، أما في أمالي الصدوق فقد جاء مسنداً، لكن في سنده محمد بن زكريا الجوهري البصري، وهو مجهول، كما أنّ شعيب بن واقد مهمل، وكذلك الحال في عبد العزيز بن محمد الأبهري (الأظهري)، فالسند لا يعتمد عليه إطلاقاً.

٥ ـ خبر جابر بن يزيد الجعفي، عن الإمام الباقر‌عليه السلام ـ في حديث حول أحكام النساء ـ أنّه قال: «.. ولا يجوز للمرأة أن تصافح غير ذي محرم، إلا من وراء ثوبها، ولا تبايع إلا من وراء ثوبها.. »[2]، فهي تدلّ على تحريم المصافحة.

إلا أنّ الاستدلال بهذه الرواية ضعيف؛ وذلك:

أولاً: إنّها ضعيفة السند جداً من عدّة جهات، فلم تثبت وثاقة جملة من الرواة الواقعين في السند كأحمد بن الحسن القطان، والحسن بن علي العسكري (السكري)، ومحمد بن زكريا البصري، وجعفر بن محمّد بن عمارة، وكذلك محمد بن عمارة الكندي، بل لم تثبت عندي وثاقة جابر بن يزيد الجعفي نفسه، وهذا يعني أنّ كلّ رواة السند لم تثبت وثاقتهم، فهو في غاية الضعف.

ثانياً: إنّ هذه الرواية تشتمل على مجموعة كبيرة من أحكام النساء، ولكنّ قسماً منها ليس من الأمور الإلزاميّة، فقد جمعت هذه الرواية بين الواجبات والمستحبات والمحرّمات والمكروهات، ومعه يصعب ـ عرفاً ـ فهم التحريم من نصوصها ما لم يعضد بدليل خارجي يوضح ذلك، فتكون مؤيّداً في المقام.

---

(١) انظر: مستند الشيعة ١٦: ٦٠.

(٢) الصدوق، الخصال: ٥٨٨.

هذه هي مجموعة روايات المصافحة، وقد تبيّن أنّ من بينها رواية واحدة على الأقلّ صحيحة السند.

إلا أنّه مع ذلك، أُورد على الاستدلال بها من عدّة نواحٍ:

الناحية الأولى: إنّ ظاهر هذه الروايات هو حرمة المصافحة، مع أنّ العديد من الفقهاء فهم من هذه الأحاديث حرمة مطلق المسّ[1]، وهذا مما لا موجب له، إلا على ضربٍ غير جائز من القياس، فإنّ كلامنا هنا في المس غير الشهويّ، وأيّ تلازم في التحريم بين حرمة المصافحة التي هي ظاهرة اجتماعية متكرّرة وتستدعي ارتباطاً وتواصلاً، وبين حرمة مطلق المسّ، من هنا مال السيد محسن الحكيم وغيره إلى اختصاص موارد النص بمماسّة الكفّين لولا الإجماع[2]، مع أنّ الإجماع لو تمّ كان مدركيّاً لا حجيّة له، وحتى تعدّي السيد الحكيم إلى مطلق مماسّة الكفين غير واضح، بل المراد نحو خاص هو ما يسمّى بالمصافحة، والمصافحة ظاهرة مستقلّة لها آثارها لا تنصهر في سائر أنواع المسّ، والأولويّة غير واضحة، بعد أخذ البعد الاجتماعي التواصلي في موضوع المصافحات.

ويشهد لذلك أنّه قد وردت بعض الروايات الناهية عن مصافحة اليهودي والنصراني، وهي لا تدلّ على حرمة مطلق مسّه عند الفقهاء، بل هي أقرب إلى مفهوم قطع التواصل والاختلاط؛ نظراً لكون المصافحة مظهراً اجتماعياً في التواصل.

غير أنّ هذه الملاحظة على وجاهتها لا تساعد عليها بشكلٍ قويّ ظواهر بعض

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الحكيم، مستمسك العروة ١٤: ٥٠؛ والخوئي، كتاب النكاح ١: ١٠٤.

(٢) مستمسك العروة ١٤: ٥٠؛ ومصطفى الخميني، مستند تحرير الوسيلة ٢: ٤٠٦؛ والروحاني، فقه الصادق ٢١: ١٢٠.

الروايات هنا، فإنّه لا معنى للحديث عن المصافحة من وراء الثوب، أو النهي عن الغمز، فإنّ هذا ناظر إلى عنصر التماسّ بين البدنين، دون العنوان الاجتماعي للمصافحة فقط، بل لمس اليد هو أسهل أنواع اللمس، فهل يقال بحرمة اللمس في اليد مع جوازه في البطن أو الفخذ أو الذراع أو الرقبة أو غير ذلك؟!

الناحية الثانية: ما ذكره بعض المعاصرين من أنّ ظاهر هذه الروايات بيان حكم الرجل دون المرأة، فلسانها لسان مصافحة الرجل المرأة، ومن غير الواضح إمكان التعدّي منها إلى حكم المرأة[1]. أو يقال بأنّ ظاهرها إقدام الرجل على المصافحة، أمّا لو أقدمت المرأة على المصافحة فلا تفيد هذه الروايات حرمة استجابة الرجل، فإنّه يقال: هي صافحته، وهو استجاب، ولا يقال: هو صافحها.

وهذا الإيراد ـ في شقّه الأوّل ـ في محلّه، فإنّ لسان النصوص نهي الرجل عن مصافحة المرأة لا العكس، ولا داعي للقول بعدم الفصل أو للاحتجاج بالإجماع بعدما تقدّم، وإمكان الفصل واضح؛ فإنّ هناك الكثير من الموارد التي يحرم على الرجل النظر إليها من المرأة دون العكس، وقد تحرّم الشريعة على الرجل مصافحة النساء نظراً للخوف من مناخ الشهوة فيه، لكنّها لا تجد الأمر إلى هذا الحدّ في النساء إلا إذا أحرزن حصول الشهوة عندهنّ من المماسّة.

لكن يمكن أن يقال: إنّ الأوامر ذات الطرفين لا يُفهم منها الاختصاص بأحدهما، بل يفهم السريان إليهما معاً، فعندما تحرُم مصافحة الرجل للمرأة فهذا معناه عرفاً أنّ المصافحة حرام، لا أنه يجوز لها أن تقدّم يدها للمصافحة ولا يجوز له الإجابة! نعم لو ورد عنوان (المسّ) لأمكن ذلك.

---

(١) السيد تقي القمي، مباني منهاج الصالحين ٩: ٥٧٩.

إلا أنّه مع ذلك لا تبدو النصوص واضحة في تحريم الفعل على الطرفين، لو تركنا باب الإعانة على الإثم ونحو ذلك، فأيّ مانع أن يكون الرجال قد حظرت الشريعة عليهم مصافحة النساء أو مسّهنّ مطلقاً، وأمّا النساء فلا يجوز لهنّ المصافحة غير المصحوبة بشهوة أو فتنة، من باب حرمة المصافحة على الرجل، لا من باب حرمة المصافحة على المرأة، بحيث لو جاز لهذا الرجل المصافحة لسبب أو لآخر، فلا يوجد دليل يُثبت الحرمة في المرأة، وإمكان التمييز وارد جداً، من حيث إنّ المصافحة قد تُحرّك غرائز الرجل بنسبة أكبر من التحريك للمرأة في الحالة العادية، أو من حيث إنّ الرجل قد يتمادى في تصرّفه بخلاف المرأة عادةً، فالاطمئنان بشمول النصوص للمرأة بعنوان ذلك محرّماً أوّلياً في حقّها، قد يبدو عسيراً وإن كان محتملاً. وهذا مثل باب الأوامر، فإنّ قولنا: احترم والدك، لا يعني أنّنا نأمر الوالد باحترام الولد، كقولنا لزيد: لا تلقي السلام على عمرو، فإنّ هذا لا يعني أنّنا نطلب من عمر أن لا يجيب لو سلّم عليه زيد، أو أننّا نطلب من عمرو أن لا يسلّم هو على زيد. فأيّ مانع أن يحرم على الرجال لمس النساء، بينما لا يكون ذلك حراماً على النساء إلا مع شهوة أو مظنّة الفتنة والريبة، وينتج عن ذلك أنّ معالجة الرجل للمرأة تحتاج لدليل الاضطرار والضرورة، بينما معالجة المرأة للرجل تكون جائزةً على مقتضى الأصل ما لم تكن هناك شهوة.

ولعلّ ما يرشد لذلك ـ لو قبلنا دلالة نصوص بيعة النساء للنبي كما سيأتي بحثه ـ أنّ النبي هناك لم يقل بأنّني لا أقبل بمصافحتكنّ؛ لأنّ المصافحة حرام عليّ وعليكنّ، بل قال: إنّني لا أصافح النساء، ممّا يعني أنّه غير ناظر إلى وجود حيثية تحريميّة على النساء في الموضوع، وإلا لبيّنها، فقد كان وقتها مناسباً لذلك، وإنّما الأمر تحرّزٌ

للرجال أن لا يفعلوا ذلك، ولهذا لاحظوا كيف أنّ باب النظر قد أفرد له القرآن الكريم جملتين: واحدة للرجال، وأخرى للنساء، فقد أمر الطرفين مرّتين بأن يغضّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم (النور: ٣٠ ـ ٣١). **إلا أنّ الجزم بهذا التفريق يبدو صعباً على النفس بعض الشيء، وإن كنت أميل إليه جدّاً.**

نعم، خبر جابر بن يزيد الجعفي واضح في نهي المرأة عن مصافحة الرجل، فلا يرد هذا الإشكال فيه، لكنّه حديث متفرّد في بابه، ضعيف السند جداً، إذ مجموعة الأحاديث (في المصافحة ومطلق اللمس كما سيأتي) ناظرة للرجل دون المرأة.

وأمّا القول بأنّ ظاهر الأحاديث هو حرمة إقدام الرجل على المصافحة لا حرمة استجابته بعد مبادرة المرأة بنفسها لها، فهو غير واضح؛ لأنّ صدق عنوان المصافحة غير متقوّم بالقصد والنيّة والابتداء، فلو استجاب صدق أنّه صافح المرأة، تماماً مثل محادثته للمرأة، فإنّه حتى لو شرعت المرأة بالحديث فاستجاب وتكلّم معها، صدق أنّه حادثها، ففرض النيّة والقصد والمبادرة غير واضح.

الناحية الثالثة: إنّ الرواية الثالثة المتقدّمة لا يُفهم منها أنّ كلمة (حراماً) وصف للمرأة، بل وصف للمصافحة، فيكون المعنى: ومن صافح امرأة مصافحةً حراماً كان..، فتكون أجنبية عن بيان طبيعة الحكم، فلعلّها ناظرة إلى المصافحة عن شهوة، وإلا فتكون مصافحة امرأة هي حرام عليه معصية، مع أنّها ستكون من المحارم، وهكذا الحال في الرواية الرابعة[1].

---

(١) أحمد عابديني، المصافحة بين الرجل والمرأة، دراسة ضمن كتاب مجلّة الاجتهاد والتجديد، تحت عنوان: فقه الحجاب في الشريعة الإسلاميّة، قراءات جديد: ٢٩٦، إعداد وتقديم: حيدر حب الله، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

إلا أنّ هذا الإشكال غير وارد؛ لأنّ المراد من الحرمة هنا أنّه يحرم عليه أن يتعامل معها تعامله مع زوجته ومحارمه، فيكون الوصف إشارة إلى كونها أجنبية عنه تحرم عليه، ومعه فلا يخدش ذلك في الاستدلال بالحديث.

الناحية الرابعة: ما أشار إليه الشيخ المنتظري كما تقدّم، من أنّ هذه الروايات منصرفة إلى المسلمات دون غيرهنّ.

وهذا الكلام غير واضح في هذه المجموعة من الأحاديث؛ لأنّ ظاهرها الإطلاق «صافح امرأةً»، وليس فيها أيّ إشارة إلى الإسلام في المرأة التي يصافحها الرجل. ومجرّد أنّ المناخ المحيط بالسائلين يحكي عن الابتلاء بنساءٍ مسلمات لا يكفي لفرض الانصراف، وإلا لزم أن نصرف أغلب الأحكام إلى خصوص العلاقات بين المسلمين؛ لأنّهم الذين يقعون في محلّ الابتلاء، علماً أنّ نساء غير المسلمين من محلّ الابتلاء أيضاً، فقد كانت نساء اليهود والنصارى موجودات بكثرة في المجتمع الإسلامي، كما وكان المسلمون يسافرون إلى بلاد غير المسلمين للتجارة كثيراً.

نعم إذا قصد المناقش هنا أنّ باب اللمس والنظر وما يتصل به يرجع إلى نكتة الاحترام فهذا بحث آخر سيأتي التعرّض له بحول الله تعالى.

وقد ينطلق الشيخ المنتظري هنا من منطلق آخر في حصر التحريم بالمسلمات، وإن لم تعبّر عنه كلماته، وذلك أنّ أقوى الروايات سنداً هنا هو صحيحة سماعة بن مهران، وهي تقول: «لا يحلّ للرجل أن يصافح المرأة؛ إلا امرأة يحرم عليه أن يتزوّجها: أخت أو بنت أو عمّة أو خالة أو ابنة أخت أو نحوها، فأما المرأة التي يحلّ له أن يتزوّجها فلا يصافحها»، فهذه الرواية جعلت المدار على حليّة الزواج وعدمه، فكلّ امرأة لا يجوز الزواج منها تجوز مصافحتها، والكافرات ـ لا أقلّ غير أهل الكتاب ـ لا يجوز

الزواج منهنّ، فتحلّ مصافحتهنّ. والعكس سيكون صحيحاً، فإنّ المرأة المسلمة لا يجوز لها الزواج من أيّ كافر، وعليه فيجوز لها مصافحة غير المسلمين من الرجال.

إلا أنّ هذه المقاربة للموضوع غير مقنعة أيضاً؛ فإنّه لا يراد من تحريم النكاح هذا المفهوم العام، بل المراد وجود المحرميّة بين الطرفين لا وجود الحرمة، ويشهد لذلك أنّ الإمام مثّل للموضوع بالبنت والأخت والخالة والعمّة، وهنّ من المحارم، كما يشهد له أنّ سائر الروايات ذكرت عنوان: (ليست له بمحرم) وهذا يدلّ على أنّ المدار هو عدم المحرميّة لا مطلق عنوان عدم الزواج، وإلا لزم أيضاً الترخيص بمصافحة الزوجة التي طلّقها بائناً بالطلاق التاسع، فحرمت عليه مؤبداً وأمثال هذه الموارد! ولا أقلّ بعد هذا من الشك في إرادة الإطلاق في هذه الرواية لمثل هذه الموارد.

الناحية الخامسة: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ الروايتين الأولى والثانية هنا صدرتا في عصر الإمام الصادق، فكيف يُعقل أن يسأل فقيهان: مثل أبي بصير وسماعة بن مهران عن حكم المصافحة، ألا يعلمان أنّها حرام بعد أكثر من قرن على عصر النبي؟ مع أنّ أهل البيت لا يؤسّسون أحكاماً، وإنما يبيّنون ما في الكتاب والسنّة؟[1].

والتعليق على هذا الكلام أنّه في روحه كبرويٌّ، وقد أثرنا الحديث عن الحيثية الكبروية التي فيه في مناسبة أخرى، فمثل حكم المصافحة يفترض أن يكون واضحاً بديهياً لكثرة الابتلاء به، فكيف لم يدركه فقهاء في القرن الثاني الهجري. نعم يمكن فهم هذا الأمر عندما نفترض أنّ السائل لم يكن يريد الاستفهام الحقيقي الذي ينشأ عن جهله بالأمر، وإنما طرحت هذه القضية في ذلك الزمان وناقش فيها بعضٌ، فجاء إلى الإمام كي يأخذ موقفاً في مقابل القضية المثارة، وهذا أمرٌ معقول، فما دام هناك

---

(١) أحمد عابديني، المصافحة بين الرجل والمرأة، مصدر سابق: ٣٠٧.

احتمال معقول في مثل هذه الحالات، فلا يصحّ طرح الرواية. والاحتمال المذكور وأمثاله معقول هنا، فلا ترد هذه المناقشة في المقام وإن كانت في نفسها جيّدة.

علماً أنّنا لا ندري ما هو تاريخ السؤال، فقد يكون في زمان شبابهما، وهما لا يعرفان الكثير من الأحكام الشرعيّة بعدُ، وقد وردت الرواية الصحيحة السند (وهي صحيحة عيسى بن السري أبي اليسع)[1]، الدالّة على أنّ الشيعة المحيطين بالأئمّة كانوا غير مطّلعين على الأحكام الشرعيّة حتى عصر الباقرَين، وأنّه منذ ذلك العصر بدأت حركة الوعي بالأحكام الشرعيّة بين الشيعة، وفي مناخ من هذا النوع يحتمل جداً أن لا يكون سماعة وأبو بصير عالمين بتفصيل هذه الأحكام، لاسيما لو كان عدم المصافحة هو الظاهرة الاجتماعيّة السائدة عرفاً آنذاك، بحيث لم تكن المصافحة محلّ ابتلاء.

وعليه، فمعتبرة سماعة بن مهران تامة السند والدلالة هنا على حرمة عنوان المصافحة.

المجموعة الثانية: نصوص بيعة النساء للنبي الأعظم

هذه المجموعة شكّلت مستنداً رئيساً في الفقه السنّي، ومؤيّداً في الفقه الشيعي الإمامي، على خلاف المجموعة الأولى التي كانت العمدة في الفقه الإمامي.

وروايات هذه المجموعة هي:

١ـ **خبر عائشة زوج النبي**ﷺ أنها قالت: «كانت المؤمنات إذا هاجرن إلى النبيﷺ يمتحنهنّ بقول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ**

---

(١) انظر: الكليني، الكافي ٢: ٢١.

مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ..﴾ إلى آخر الآية. قالت عائشة: فمن أقرّ بهذا الشرط من المؤمنات فقد أقرّ بالمحنة، فكان رسول اللهﷺ إذا أقررن بذلك من قولهنّ، قال لهنّ رسول اللهﷺ: انطلقن فقد بايعتكنّ، لا والله ما مسّت يد رسول اللهﷺ يد امرأة قط (إلا يد امرأة يملكها) غير أنّه بايعهنّ بالكلام، والله ما أخذ رسول اللهﷺ على النساء إلا بما أمره الله، يقول لهنّ إذا أخذ عليهنّ: قد بايعتكنّ كلاماً»، وورد بصيغ أخرى مختلفة بعض الشيء[١].

وقد صدرت فتاوى ومواقف أهل السنّة اعتماداً على هذا الخبر[٢]. وذكر ابن حجر أنّ مبايعته لهنّ كانت بالكلام، ومعناه أنّها لم تكن بالمصافحة، كما هي الحال في البيعة عموماً[٣].

والخبر معتبر السند عند أهل السنّة، إلا أنّه يناقش بأنّ غاية ما يفيده أنّ هذا الفعل كان مرجوحاً، وأنّ رسول اللهﷺ ما فعله قطّ، إلا أنّ الحديث لا يدلّ على حرمة هذا الفعل؛ فإنّ ترك رسول اللهﷺ لفعلٍ لا يعني حرمته، بل قد يكون مكروهاً كراهةً شديدة أو لا يليق صدوره منه، وأنّ في صدوره منه ما فيه مخالفة الأولى نظراً لمكانته وخصوصيّته، والفعل النبوي صامت، ولو كان حراماً لقالت عائشة ما يوضح أنّ رسول اللهﷺ لا يفعل الحرام. بل إنّ بعض روايات المجموعة الأولى

---

(١) صحيح البخاري ٦: ١٧٣؛ وانظر: مسند أحمد ٦: ١٥٤؛ وصحيح مسلم ٦: ٢٩؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٩٥٩ ـ ٩٦٠؛ وسنن الترمذي ٥: ٨٤؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ١٤٨؛ وسنن النسائي ٥: ٣٩٣؛ والصنعاني، المصنّف ٦: ٧؛ والمعجم الكبير ٢٤: ٣٤٢ و..

(٢) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ٨: ٣٤٦؛ والمجموع ١٣: ١٠؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية) ٣٦: ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

(٣) انظر: فتح الباري ١٠: ٢٦١.

المتقدّمة هنا تجيز المصافحة من وراء الثوب، فلماذا لم يقبل النبيّ بمطلق مصافحة النساء ولو من وراء الثوب لو كانت القضيّة هي من باب الحكم العام، وليست أمراً مختصّاً به أو أراد هو التنزّه عنه؛ لكراهته ولو من وراء الثوب؟!

على أنّ هنا سؤالاً عن كيفية علم عائشة زوج النبي بهذا الأمر مع أنها لم تكن طيلة حياة النبيّ معه، فكيف جزمت إلى حدّ الحلف بالله أنه لم تمسّ يده امرأةً قط، إلا إذا كان النبي نفسه هو الذي أخبرها بذلك، مع أنّه كان من المناسب أن تشير إلى قول النبي ليكون أقوى حجّةً، لاسيما إذا بنينا على أنّ هذا الحديث هنا جاء رداً على من روى أنّ مبايعة النبي للنساء كانت بالمصافحة؛ فإذا صحّ هذا الافتراض كان من المناسب جداً أن تنقل السيدة عائشة نصّ القول النبوي، مع أنّها لم تفعل، وإذا لم تكن هذه المعلومة قد حصلت عليها بطريق النصّ النبوي فكيف اطّلعت عليها؟! إلا إذا قلنا بأنّ تعاضد هذه الفكرة في جملة من الأحاديث الواردة عن غير عائشة يؤكّد خبرها، ويرفع هذه الإشكاليّة فيه، ليُفهم في سياق شهرة هذه القضيّة عن النبيّ بوصفها سيرةً معروفة بينهم له.

يضاف إلى ذلك أنّ غاية ما يفيده هذا الحديث هو المصافحة، وقد قلنا سابقاً بأنّ هناك من قال بأنّه من غير البعيد اختصاص الحكم بها دون أن يعني حرمة مطلق المسّ. كما يحتمل أن يكون نفي عائشة بلحاظ حادثة البيعة لا مطلقاً.

٢ ـ خبر أميمة بنت رقيقة (وغيرها)، وهي تتحدّث عن بيعة النساء التي شاركت فيها، حيث قالت النسوة بعد الإقرار بمضمون البيعة: هلمّ نبايعك يا رسول الله! فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إني لا أصافح النساء، إنّما قولي لمائة امرأة كقولي (مثل قولي) لامرأة واحدة..»[1].

(١) الموطأ ٢: ٩٨٢ ـ ٩٨٣؛ وانظر: مسند ابن حنبل ٦: ٣٥٧؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٩٥٩؛ وسنن

وورد هذا المقطع/ الشاهد في المصادر الشيعيّة الإماميّة ضمن سياق أخبار البيعة، مع بعض الاختلاف فيما سبقه ولحقه، مع إشارة إلى إدخال يده في الماء وأيديهنّ[(١)].

والسند شيعياً تام، بصرف النظر عن مسألة إبراهيم بن هاشم، وقد ضعّفت بضع طرق هذا الخبر سنياً وصُحّحت أخرى. وقال الترمذي وابن كثير والألباني وشعيب الأرناؤوط وغيرهم بأنّ إسناده صحيح[(٢)].

وقريب من هذا الحديث خبر عبد الله بن عمرو بن العاص من أنّ الرسول لم يكن يصافح النساء في البيعة[(٣)].

والقضية على المستوى الدلالي لا تعدو أن يكون النبي متعهّداً بعدم مصافحة النساء، فهو يحكي عن نفسه، وقد قلنا في علم أصول الفقه أنّ دليل التأسّي بالنبيﷺ يتبع جهة صدور الفعل منه، فلا يكفي أن يصدر منه فعل أو ترك حتى يجب التأسّي به، بل يتأسّى بالنحو الذي كان الفعل قد صدر، فلو صدر الفعل منه بوصفه مستحباً لم يكن التأسّي به بنحو يصير الفعل واجباً علينا، بل يكون التأسّي بالإتيان بالفعل بداعي استحبابه، فإذا لم يكن النبي يصافح فإنّ التأسّي به هو أن لا نصافح بالمنطلق نفسه للفعل النبوي، فلعلّه لا يصافح كراهةً أو احتياطاً، فلا يصحّ

النسائي ٧: ١٤٩؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ١٤٨؛ ومجمع الزوائد ٦: ٣٩؛ والإصابة ٥: ٢٤٦ ـ ٢٤٧، و٨: ٣١؛ والصنعاني، المصنّف ٦: ٧، ٨؛ وتلخيص الحبير ٤: ١٦٩.

(١) الكافي ٥: ٥٢٧؛ وتفسير القمي ٢: ٣٦٤.

(٢) انظر: سنن الترمذي ٤: ١٥٢؛ وتفسير ابن كثير ٤: ٣٥٢؛ وسلسلة الأحاديث الصحيحة، ج٢، رقم ٥٢٩؛ والإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ١٠: ٤١٧.

(٣) انظر: مسند ابن حنبل ٢: ٢١٣؛ ونقل تصحيح هذا الحديث كلّ من: المناوي، فيض القدير ٥: ١٨٦؛ وأحمد بن عبد الرحمن البنّا المشهور بالساعاتي في الفتح الرباني ١٧: ٣٥١؛ والألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة ج٢، رقم ٥٣٠.

التأسّي قبل إحراز حيثيات الفعل الذي نتأسّى به فيه، فالخبر هنا غير دالّ أيضاً؛ لأنّ غاية ما يفيد أنّ النبي لا يصافح النساء، أمّا هل ذلك منه لأجل أنّه حرام عليه وعلى أمّته أو لأجل كونه مكروهاً وهو لا يريد التورّط في فعل المكروه، لاسيما لمن هو بمثل مقامه ومنزلته..؟ فهذا شيء لا تحكي عنه هذه الحادثة التاريخيّة.

وأمّا قول بعضهم بأنّ غاية ما يدلّ عليه الحديث هو عدم المصافحة في خصوص البيعة لا خارجها[1]، فهو غير واضح؛ إذ يبدو من الحديث وسائر الروايات التاريخية المتصلة بحادثة البيعة أنّ دأبه وعادته كانت على عدم مصافحة النساء، فالذهاب خلف هذا الاحتمال ضعيف.

٣ـ خبر المفضل بن عمر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف ماسح رسول الله صلى الله عليه وآله النساء حين بايعهنّ؟ قال: «دعا بمركنه الذي كان يتوضّأ فيه، فصبّ فيه ماء، ثم غمس يده اليمنى، فكلّما بايع واحدةً منهنّ، قال: اغمسي يدك، فتغمس كما غمس رسول الله صلى الله عليه وآله، فكان هذا مماسحته إيّاهنّ»[2].

وهذا الخبر أضعف دلالةً من سابقه؛ لأنّه يحكي حالة خاصّة للفعل النبوي، وهي حال البيعة، فيكون أقلّ دلالةً من مثل خبر عائشة، فيرد عليه ما أوردناه هناك وزيادة.

يضاف إلى ذلك ضعف سند الخبر، حيث ذكر له الكليني طريقاً مرسلاً بعد إبراهيم بن هاشم، وذكر له طريقاً آخر مسنداً إلى المفضل بن عمر، ولكنه ضعيف بجهالة محمد بن أسلم الجبلّي، وعبد الرحمن بن سالم الأشلّ.

---

(١) انظر: الشويكي، الخلاص واختلاف الناس: ٦٠؛ ومحمد الحامد، حكم الإسلام في مصافحة المرأة الأجنبيّة: ١٠٣.

(٢) الكافي ٥: ٥٢٦.

٤ ـ **خبر سعدان بن مسلم**، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أتدري كيف بايع رسول الله صلى الله عليه وآله النساء؟» قلت: الله أعلم وابن رسوله أعلم، قال: «جمعهنّ حوله، ثم دعا بتور برام، فصبّ فيه نضوحاً، ثم غمس يده، ثم قال.. فأخرج يده من التور، ثم قال لهنّ: أغمس أيديكنّ، ففعلن، فكانت يد رسول الله صلى الله عليه وآله الطاهرة أطيب من أن يمسّ بها كفّ أنثى ليست له بمحرم»[1].

وفي هذه الرواية دلالة جلية على مرجوحية مسّ كفّ يد المرأة، بل تكاد تصل إلى حدّ الحرمة، وفق تعبير (الطاهرة) و(أطيب)، إلا أنّ الخبر ضعيف السند بسعدان بن مسلم؛ إذ لم يثبت توثيقه.

وبهذا يظهر أنّ نصوص بيعة النساء لا تعطي وضوحاً حاسماً في حرمة المصافحة كما مال إليه بعض العلماء[2]، بل تفيد تنزّه النبيّ عن مصافحة النساء، لكنّها لا تقوى على إثبات الحرمة، فلعلّ ذلك احتياطاً أو تجنّباً لمواقع الفتنة، أو اعتبار ذلك نوعاً من التديّن والعفّة في الإنسان الصالح، بل الكلام في بعض ألسنة الروايات قد يوحي بأنه حكمٌ خاصّ به عليه السلام، ولا يحرز كونه حكماً لنا.

المجموعة الثالثة: نصوص مسّ المرأة ولمسها

ويُقصد بهذه النصوص ما ورد فيه التعبير بالمسّ دون المصافحة، بحيث تكون أقرب إلى تحريم مطلق أشكال المماسّة بين الرجل والمرأة، وهي:

١ ـ **خبر أبي جميلة**، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالا: «ما من أحد إلا ويصيب

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، مباني العروة (ج٣٢ من الموسوعة): ٨٣؛ والروحاني، فقه الصادق ٢١: ١١٩ ـ ١٢٠.

حظّاً من الزنا؛ فزنا العينين النظر، وزنا الفم القبلة، وزنا اليدين اللمس، صدّق الفرجُ ذلك أم كذّب»[١]. وقد روي التعبير نفسه عن رسول الله في مصادر أهل السنّة عن أبي هريرة[٢].

فالرواية تعتبر اللمس زنا اليدين، فتسقط مفهوم الزنا المحرّم عليه، وفي هذا دلالة على كونه حراماً.

ويمكن أن يناقش:

أولاً: إنّ الخبر له سندان، أحدهما مرسل، حيث لم يذكر ابن أبي نجران عمّن روى هذا الحديث، وثانيهما ضعيف بأبي جميلة المفضل بن صالح؛ فإنه ضعيف، فلا يُستند إليه. وأمّا خبر أبي هريرة فقد وصفه ابن كثير بأنّه صحيح[٣]. وسيأتي التعليق.

ثانياً: ما ألمح إليه المحقّق الداماد، من أنّ سياق مسألة الزنا هنا يضعنا أما اختصاص هذه الموارد من النظر والقبلة واللمس بحالة الشهوة، ومعه فلا يعمّ الحديثُ النظر غير الشهوي أو اللمس بدون شهوة[٤].

وحتى لو لم نجعل مسألة الزنا قرينة عل ذلك، فلا أقلّ من أنّ هذا السياق يمنع عن الاطمئنان بانعقاد إطلاق في الحديث يشمل غير حال الشهوة، ومعه فلا يتمّ الاستدلال به هنا. ويبدو الأمر أكثر وضوحاً في الرواية السنّية في بعض صيغها.

ثالثاً: إنّ خبر أبي هريرة مرويّ بطرق أخرى ليس فيها هذا التعبير، وإنّما فيها أنّ

---

(١) الكافي ٥: ٥٥٩.

(٢) مسند أحمد ٢: ٣٤٩.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير ١: ٥١٥.

(٤) الداماد، كتاب الصلاة ٢: ٢٧، ٧٤، بتقرير الأملي؛ وانظر له: كتاب الصلاة بتقرير المؤمن: ٣٦٧.

زنا اليدين البطش، وفي بعضها لا إشارة لزنا اليدين أساساً[١]، وهذا معناه أنّ تضارب صيغ الحديث في هذا المقطع محلّ الشاهد يربك الاستدلال به، وعندما تختلف الصيغ فلا نعمل بما رواه أبو هريرة؛ نظراً للاختلاف الإسلامي فيه وكثرة النقد الموجّه عليه من بعض الصحابة وغيرهم.

٢ ـ خبر معقل بن يسار، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**لأن يطعن في رأس أحدكم بمِخْيَط من حديد خيرٌ له من أن يمسّ امرأةً لا تحلّ له**»[٢].

وقد حكم الهيثمي بأنّ رجال هذا الحديث رجال الصحيح[٣]. ووصف الشعراني الإسناد بأنّه جيّد[٤]. والحديث غير خاص بحال الشهوة كما التفت إلى ذلك العلامة المناوي[٥].

وقد يناقش هذا الحديث من ناحيتين:

الناحية الأولى: في سند هذا الحديث، فقد ورد فيه شداد بن سعيد الراسبي، وقد ذكر العقيلي فيه أنّ سمع ابن حماد يقول: قال البخاري: شداد بن سعيد أبو طلحة الراسبي بصري، ضعّفه عبد الصمد. قال الشيخ: وشدّاد ليس له كثير حديث ولم أر له حديثا منكراً، وأرجو أنّه لا بأس به. وذكر فيه الذهبي أنّه وثقه أحمد وغيره، وضعّفه من لا يعلم[٦].

---

(١) انظر: إرواء الغليل ٦: ١٩٨.

(٢) الطبراني، المعجم الكبير ٢٠: ٢١٢؛ والجامع الصغير ٢: ٤٠٠؛ ومجمع الزوائد ٤: ٣٢٦؛ والشعراني، العهود المحمدية: ٧٥١؛ وكنز العمال ٥: ٣٢٨؛ وفيض القدير ٥: ٣٢٩.

(٣) مجمع الزوائد ٤: ٣٢٦؛ وانظر: فيض القدير ٥: ٣٢٩.

(٤) راجع: العهود المحمّديّة: ٧٥١.

(٥) فيض القدير ٥: ٣٢٩؛ وانظر: صحيح الجامع الصغير ٢: ١٢٠٥؛ والترغيب والترهيب ٣: ٣٩.

(٦) راجع: العقيلي، الكامل ٤: ٤٤؛ والذهبي، الكاشف ١: ٤٨١؛ والمزي، تهذيب الكمال ١٢: ٣٩٥.

فهذا الرجل قليل الحديث جداً، ويوجد من غمز فيه، وأغلب الظنّ أنّ الذين وثقوه من المتأخّرين شاهدوا رواية مسلم له، ونحن لا نريد تضعيفه بقدر ما نريد أن نقول بأنّ الحديث ليس بتلك القوّة المزعومة الخالية من أيّ نقد.

أضف إلى ذلك، أنّ هذا الحديث ورد بسند قريب من الأوّل، عن معقل بن يسار، أنّه قال: لأن يعمد أحدكم إلى مخيط فيغرز به في رأسي أحبّ إليّ من أن تغسل رأسي امرأة ليست منّي ذات محرم[١]. وهذا الحديث يطرح احتمال حصول خلط من الرواة عن معقل في نقل الرواية رغم أنّ الثانية موقوفة عليه، وإن كان هذا مجرّد احتمال لا دليل عليه.

الناحية الثانية: في دلالة هذا الحديث من حيث كلمة «مسّ» الواردة فيه، فإنّ عنوان «مسّ المرأة» كما يُطلق على مطلق المماسّة والتماسّ واللمس، كذلك يشتهر إطلاقه ـ كنايةً ـ عن مقاربتها، وقد ورد في القرآن الكريم بهذا المعنى ثلاث مرات[٢]. فإذا حصل للإنسان تردّد في المعنى المراد لم يعد يمكن الاستدلال بهذا الحديث، وإلا ـ بحيث رجع إلى الجذر اللغوي الذي هو عبارة عن مطلق اللمس ـ كان الخبر دالاً. فنحن لا ندّعي هنا ظهور الحديث في الجماع، بل نقول بأنّ أمره محتملٌ لأوجه وجيهة، فنأخذ المساحة المؤكّدة منه ـ وهي الجماع ـ ونعتبر ما سواها غير ثابت.

٣ ـ النبوي: «من مسّ كفّ امرأة ليس منها بسبيل، وضع في كفّه جمرة يوم القيامة حتى يفصل بين الخلائق»[٣]. بناءً على أنّ مسّ الكفّ أعمّ من المصافحة.

إلا أنّ هذا الحديث لم نعثر عليه في مصادر الحديث، وإنّما نقلته بعض الكتب

(١) الكوفي، المصنّف ٣: ٤١٩.

(٢) انظر: البقرة: ٢٣٦ ـ ٢٣٧، والأحزاب: ٤٩.

(٣) السرخسي، المبسوط ١٠: ١٥٤؛ ونصب الراية ٦: ١٢٨.

الفقهيّة بلا مصدر ولا سند، وقد أقرّ ابن حجر بأنّه لم يجد هذا الحديث[١]. فلا يعتمد عليه في شيء، وربما يكون نقلاً بالمعنى لمجموعة النصوص الأخرى هنا، وليس روايةً جديدة.

وبهذا ظهر أنّ المجموعة الثالثة هنا تقع بين خبر ضعيف السند والدلالة، وخبر لا بأس بسنده لكن في دلالته نظر.

المجموعة الرابعة: نصوص تغسيل الميت غير المماثل في الجنس

يلاحظ استناد السيد مصطفى الخميني إلى هذا النوع من الروايات[٢]، حيث ذكرت أنّ للرجل أن يغسل المرأة الميتة إذا كانت زوجته أو من محارمه، وهكذا لو توفّي الرجل ولم يكن غير محارمه من النساء لغسله فإنهنّ يغسلنه، وفي بعض الروايات أنّ المرأة إذا غسّلت الرجل تلفّ على يديها خرقة، وبعض الروايات ذكرت أنّه لو لم يكن الزوج أو أحد المحارم تدفن المرأة بثيابها[٣]، فهذه الروايات تؤكّد أنّ هناك محذوراً في مسّ الرجل للمرأة ومسّ المرأة للرجل حتى حال الوفاة، فتكون دالةً على المطلوب هنا.

وهذه الروايات عديدة وفيها الصحيح السند، وهي تكشف عن حرمة لمس المرأة للرجل ولمس الرجل للمرأة من غير زواج أو محرمية. إلا أنّ الاستناد إلى هذه الروايات مشكلٌ؛ لاحتمال أنّها لم ترد لأجل اللمس، بل إنّ فيها عناوين أخرى تحتمل

(١) الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢: ٢٢٥.

(٢) مستند تحرير الوسيلة ٢: ٤٠٤.

(٣) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢: ٥١٦ ـ ٥٣٥، ب ٢٠ ـ ٢٥، من أبواب غسل الميت.

التأثير، مثل النظر، ومثل الهتك الاجتماعي في أن يغسّلها رجل، وإلا لو كان المحذور خصوص اللمس لجاز تغسيلها من وراء الثياب ويطالب بعدم مسّها إلا لحاجة ومن وراء الثوب.

كما أنّ الأمر يحتمل التعبّد في قضايا الميّت، فتسرية ذلك إلى الحيّ مشكل، ففي غسل الميت لا يجوز لغير المسلمين غسل المسلمين، ولا يجوز لغير المماثل التغسيل ولو من وراء الثوب ومن دون لمس ونظر، كما صرّح به الفقهاء[1].

والملاحظ أنّ بعض الروايات فيه إشارة إلى إشكاليّة النظر، وبعضها فيه ملاحظة تعبديّة، كخبر منصور، عن الإمام الصادقعليه السلام، عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته أيغسلها؟ قال: «نعم، وأمّه وأخته ونحو هذا، يُلقي على عورتها خرقة»[2].

وإذا كانت بعض الروايات قد طالبت بأن تصبّ النساء الماء صباً من فوق الثياب، أما المغسّل المحرم فله أن يغسل، فإنّ بعض الروايات الأخر ذكرت حتى في المحرم أن يغسل من فوق الدرع أو الثياب، كخبر عمار بن موسى، عن الإمام الصادقعليه السلام أنه قال: ... وعن المرأة تموت في السفر وليس معها امرأة مسلمة، ومعها نساء نصارى، وعمّها وخالها معها مسلمان، قال: «يغسلونها، ولا تقربنها النصرانية، غير أنّه يكون عليها درع فيصبّ الماء من فوق الدرع..»[3].

وفي خبر عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد اللهعليه السلام يقول: «إذا مات الرجل مع النساء غسّلته امرأته، وإن لم تكن امرأته معه غسّلته أولاهنّ به، وتلفّ على يديها

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٦٨.

(٢) الكافي ٣: ١٥٨.

(٣) المصدر نفسه ٣: ١٥٩.

خرقة»[١].

فإنّه لو كان المحذور اللمس لتساوت الزوجة مع المحارم، ثم لماذا تلفّ أولاهنّ به ـ وقد تكون من المحارم ـ خرقةً مع أنّ المفروض أنّ لها أن تمسّه؟!

وفي معتبرة سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قال: «وإن كانت امرأة ماتت معها رجال وليس معها امرأة ولا محرم لها، فلتدفن كما هي في ثيابها، وإن كان معها ذو محرم لها غسّلها من فوق ثيابها»[٢]. فإنّ تغسيل المحرم هنا من فوق الثوب لا يجري وفق القاعدة في جواز اللمس، والمحرم يشمل الأب والابن.

ومما يشهد لذلك بعض الروايات التي عمل بها الفقهاء في أن حدّ الذكر الذي يجوز للمرأة تغسيله هو ثلاث سنين، مع أنّه لا يبلغ الحلم ولا التمييز بالخمس والست ونحوها. بل نظراً لبعض التعارض والإشكال في الروايات احتاط بعض الفقهاء[٣] في تغسيل المحارم فأخذ فيه عدم المماثل وكونه من وراء الثوب.

من هنا، فالصحيح أنّ هذه الروايات في باب غسل الميت وإن كان فيها نحو إشارة إلا أنّ ظهورها مشكل جداً.

نتائج البحث في المجموعات الحديثيّة التحريميّة

هذه هي طوائف الروايات، والذي نستنتجه مما تقدّم:

أولاً: إنّ المجموعة الأولى التي هي نصوص المصافحة، دالّةٌ ـ وهي خمس روايات ـ على حرمة خصوص المصافحة لا مطلق المسّ، إلا بناءً على الأولويّة العرفية كما قلنا،

(١) تهذيب الأحكام ١: ٤٤٤.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ١٥٥؛ وتهذيب الأحكام ١: ٤٤٤.

(٣) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٧٦؛ والخميني، تحرير الوسيلة ١: ٦٨.

والصحيح منها سنداً عندنا هو واحدة، وعند المشهور روايتان.

ثانياً: إنّ المجموعة الثانية ـ نصوص البيعة ـ لا دلالة فيها، سوى الرواية الأخيرة التي فيها إشعار قويّ، لا يُحرز بلوغه حدّ الظهور، فلا تنفع هنا.

ثالثاً: إنّ المجموعة الثالثة ـ نصوص اللمس والمسّ ـ قاصرة دلالةً أيضاً.

رابعاً: إنّ المجموعة الرابعة ـ نصوص تغسيل الميت ـ قاصرة دلالة كذلك.

وعليه، فهناك رواية واحدة صحيحة السند دالّة، تدعمها أربع روايات ضعيفة السند، وتؤيّدها نصوص تدلّ بدرجة أو بأخرى على مرجوحيّة هذا الفعل، فالذي نخرج به من دليل الروايات مرجوحيّة هذا الفعل، لاسيما المصافحة، وطبعاً مع عدم وجود شهوة أو ريبة، وإلا كان حراماً.

وتحصيل الوثوق بالصدور من هذا الكمّ من الروايات ـ أعني خصوص الدالّة طبعاً، والتي هي ليست إلا من روايات المجموعة الأولى فقط ـ أمرٌ مشكل، بناءً على نظرية الوثوق والاطمئنان في حجية الأخبار؛ وذلك:

أ ـ إنّ عدد الدالّ منها على الحرمة أربع روايات فقط؛ لأنّ خبر الجعفي ليس فيه ظهور واضح، بعد احتفافه بقرائن تجعل مضمونه أعمّ من الإلزام وغيره، كما تقدّم.

ب ـ إنّ ثلاثة روايات تمتاز بضعف سندي كبير جداً:

فخبر أبي هريرة وابن عباس (رقم ٣)، فيه مجموعة من الرواة المجاهيل والمهملين، وليس شخصاً واحداً مثلاً، فضلاً عن التريّث في حفظ ابن عباس لهذه الخطبة الطويلة وهو صغير السنّ، مع التريّث في أمر أبي هريرة المختلف جداً في أمره بين المسلمين.

وخبر مناهي النبيّ (رقم ٤)، قد تقدّم أنّ فيه سلسلة من المجاهيل.

وخبر الجعفي (رقم ٥)، وهو ذو دلالة ضعيفة كما ألمحنا، قد تقدّم أنّ كلّ رواته لم تثبت وثاقتهم، وبعضهم مجهولون جداً.

ج ـ إنّ هناك أدلّةً معاكسة قدّمها المرخصون، وهي تؤثر في قوّة هذه النصوص هنا، حتى لو كانت في نفسها ضعيفة.

د ـ إنّ نصوص التحريم الدالّة تفتقد إلى عمل قدامى الفقهاء بها؛ فلم يثبت إفتاؤهم بالحرمة، كما بيّنا وسنبيّن بوضوح بعد قليل، بل ذهب بعضهم ـ في ظاهر عبارته ـ إلى الكراهة. وحتى الطوسي لم يذكر روايات المصافحة التي من المجموعة الأولى، والتي هي العمدة، ولم يشر إليها في كتبه الحديثية والفقهيّة، وأمّا الكليني فوضع روايات المصافحة تحت عنوان (باب مصافحة النساء) و (باب صفة مبايعة النبيّ)[1]، فلم يذكر موقفه من الروايات أيضاً، وهل تدلّ عنده على الحرمة أو لا؟ وكذلك الصدوق، حيث أدرج رواية المصافحة في باب (النوادر)[2]، دون أن نعرف موقفه من الدلالات، وهل فهم منها الحرمة أو الكراهة أو غير ذلك؟ وإن كان ما ذكره في ثواب الأعمال يوحي بأنّه يرى الحرمة.

وعليه، فعلى مبنى اليقين العادي بالصدور، يصعب تحصيل يقين بالحرمة هنا، نعم يحصل يقين بالمرجوحيّة وبوجود توجيه إسلامي عام لعدم المصافحة والتماسّ من مجموع الأدلّة المتقدّمة.

هذا كلّه يغدو أوضح في مسألة ثبوت التحريم على المرأة في أن تصافح الرجل، وقد صار الأمر جليّاً ممّا تقدّم وسيأتي بعون الله تعالى.

---

(١) انظر: الكافي ٥: ٥٢٥، ٥٢٦.

(٢) انظر: كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٦٧.

أما بناءً على حجية خبر الواحد الظنّي الثقة، فالحقّ حرمة المصافحة إلا من وراء الثوب مع عدم غمز الكفّ. أما مطلق المسّ بلا شهوة ولغير العورة ومن طرف المرأة للرجل، فلم يظهر دليل واضح في النصوص عليه إلا بناءً على الأولويّة العرفيّة أو على وحدة الحكم بينهما.

وليس في النصوص هنا أيّ إشارة للتمييز بين الشابة والعجوز، وسيأتي البحث في العجوز في قسم المستثنيات بإذن الله.

٣. دليل الإجماع والسيرة الإسلاميّين

الدليل الثالث: الاستناد إلى الإجماع والسيرة، حيث يقال بأنّ الإجماع الإسلامي منعقد تقريباً على حرمة مصافحة المرأة ولمسها، بل يكاد يكون الأمر تسالماً قوياً، بل هو سيرة متشرّعية متصلة قائمة على حظر ذلك والتنديد به وما شابه، بل عدّه بعضهم من شعائر الدين[١]، وقد ادّعى الإجماع هنا فخر المحقّقين أيضاً[٢].

إلا أنّ الحقّ ضعف هذا المستند وذلك:

أولاً: إنّ الاستناد إلى الإجماع ـ حتى لو تمّ صغروياً ـ مشكل، بعد كلّ هذه الأدلّة المتقدّمة؛ لوضوح مدركيّته، فقد استند الشيعة والسنّة إلى أدلّة لديهم في ذلك، وربما كانت تجربة البيعة والتوجّه الديني النبويّ العام على التنزّه عن المماسّة حمايةً للمسلم من الوقوع في فخّ الشهوة والريبة وشباك الشيطان.. ربما كان ذلك سبباً في تحوّل هذا المفهوم التوجيهي الديني إلى مفهوم تحريمي قانوني فيما بعد، وفهمه حكماً شرعيّاً

(١) انظر: التبريزي، صراط النجاة ٢: ٥٤٥.

(٢) انظر: إيضاح الفوائد ٣: ٩؛ وانظر دعوى نفي الخلاف عند الشيخ الأنصاري في كتاب النكاح: ٦٨.

إلزاميّاً بدل فهمه حكماً توجيهياً احتياطيّاً، وهذا اجتهاد منهم محتمل لسنا ملزمين به.

ثانياً: إنّ إثبات وجود إجماع كاشف عن موقف المعصوم هنا بصرف النظر عن المدركيّة صعبٌ جداً على المستوى الإمامي، فإنّ الأغلبيّة الساحقة من قدماء فقهاء الإماميّة لم يشيروا لهذا الأمر إطلاقاً حتى نعرف موقفهم من ذلك، وقد تقدّم قبل قليل رصد كلّ من الصدوق والكليني والطوسي في الموضوع فراجع.

ولعلّ من أقدم النصوص هو نصّ العلامة الحلّي الذي يعود للقرن الثامن الهجري، حيث صرّح فيه بالحرمة(١). أمّا قبله فيكاد من النادر للغاية ـ إن لم نجزم بالعدم ـ وجود نصّ بالحرمة من أحد من علماء الشيعة الإماميّة.

بل إنّ نصّ الشيخ ابن سعيد الحلّي (٦٨٩هـ)، قد يظهر منه كراهة المصافحة لا الحرمة، حيث قال: «ويكره النظر في أدبار النساء، وينبغي للرجال أن يمشي أمامها. ولا يحلّ النظر في النرد والشطرنج، والسلام على اللاعب بهما. ويكره أن يركب ذات فرج سرجاً. وأن يجلس مجلس المرأة عند قيامها منه حتى يبرد، وأن يصافح غير ذات محرم إلا من وراء الثوب»(٢). فهذا النصّ قريب جداً أن يُفهم منه حكمه بالكراهة، وأنّه لا يرى الحرمة فيكون قد فهم الكراهة من الروايات المعتبرة السند هنا.

كما أنّ ظاهر كلام المحقّق الحلّي (٦٧٦هـ) هو أنّ لمس كفّ الأمة غير الحرّة جائز لغير مالكها مع عدم الشهوة، حيث قال: «وأما النظر واللمس مما يسوغ لغير المالك، كنظر الوجه ولمس الكفّ، لا ينشر الحرمة، وما لا يسوغ لغير المالك، كنظر الفرج والقبلة ولمس باطن الجسد بشهوة، فيه تردّد.. »(٣). مع احتمال اختصاصه عنده

(١) انظر: تذكرة الفقهاء (ط. ق) ٢: ٥٧٥.

(٢) الجامع للشرائع: ٣٩٧.

(٣) شرائع الإسلام ٢: ٢٣٣.

بالإماء.

وبهذا لا نستطيع ادّعاء إجماع أساساً على الموضوع في الجيل القديم لفقهاء الإماميّة. وأمّا نقل الشيخ الصدوق للروايات هنا فلا يكشف عن اعتقاده حرمة المصافحة؛ إذ لعلّه فهم منها الكراهة كما هو الظاهر من فهم ابن سعيد الحلّي. لاسيما وأنّ الشيخ الصدوق نقل الحديث في باب النوادر، ممّا لا يوضح طبيعة فهمه له. نعم، ما جاء في كتابه ثواب الأعمال وعقاب الأعمال يوحي بالحرمة.

ثالثاً: إنّ ادّعاء وجود سيرة متشرّعية، لو سُلّم اتصاله بعصر النص، لا يفيد؛ إذ كلّ ما في الأمر أنّنا لا نملك أيّ معلومات عن مشهد معاكس، وقد يكون ذلك تنزّهاً لمحذور الشهوة واحتياطاً منهم عن الوقوع في الفتنة، علماً أنّ الحرائر وسيدات المجتمع إذا كان يعدّ ذلك هتكاً عرفاً واجتماعياً في ذلك الزمان لهنّ فقد تكون القطيعة بسبب هذا العرف الاجتماعي لا غير. ومعه فيصعب تحصيل اطمئنان بانعقاد ارتكاز متشرّعي إلزامي في هذا المضمار، كيف وفي القرن الثاني الهجري كان بعض الرواة المعروفين يسألون عن أصل هذا الحكم، الأمر الذي يساعد بنحو القرينة على استبعاد كونه مركوزاً في الذهن المتشرّعي العام بوصفه حكماً شرعيّاً.

ثانياً: نظريّة الترخيص في المصافحة، المستندات والأدلّة

وكما قدّم المحرّمون أدلّتهم على الحرمة المطلقة إلا ما خرج بالدليل، سعى المرخّصون إلى تقديم أدلّة عكسيّة تماماً، وأبرز ما طرحوه في هذا الإطار ما يلي:

١ ـ الانطلاق من الترخيص في النظر إلى الترخيص في المصافحة

الدليل الأوّل الذي طرح هنا هو ما ذكره الشيخ تقي الدين النبهاني، من أنّ يد

المرأة ليست بعورة، ولا يحرم النظر إليها بغير شهوة، ومن ثمّ فلا تحرم مصافحتها[١].

ولكنّ هذا الدليل:

أ ـ إذا فهمناه أنّه يريد الاستدلال على الحليّة بهذه الطريقة فهو ضعيف؛ فإنّ مجرّد عدم كون يد المرأة عورة، أو أنّه يجوز النظر إليها لا يكفي لإثبات حليّة المصافحة معها بها، فقد يكون النظر حلالاً فيما اللمس حرام هنا، ولهذا نجد أنّ الحافظ العراقي عندما كان يتحدّث عن حرمة اللمس عبّر بأنّ تحريم اللمس آكد من تحريم النظر[٢]، فقد يحرم اللمس فيما لا يحرم فيه النظر من حيث المبدأ.

ب ـ أمّا إذا فهمنا هذا الدليل بوصفه في روحه ردّاً على دليل الأولويّة المتقدّم الذي استدلّ به أنصار التحريم هنا، فإنّه يصبح صحيحاً بمقدار ردّه على ذلك الدليل، لا بمقدار إثباته الحليّة، فذاك الدليل كان يقول بأنّ كلّ ما يحرم النظر إليه يحرم لمسه بالأولويّة، وكأنّ النبهاني أراد هنا أن يستفيد ـ كما فعلنا نحن هناك ـ من ذلك ليبطل تحريم المصافحة انطلاقاً من عدم حرمة النظر إلى الكفّين، فدليلهم لا يكفي للتحريم، لا أنّ دليله يكفي للحليّة هنا، فلاحظ وتأمّل.

٢ ـ مجموعات النصوص الخاصّة المبيحة للمصافحة

واستند المرخّصون هنا لمجموعات من النصوص الخاصّة التي تبيح المصافحة من دون شهوة ومع أمن الفتنة، وأبرز هذه النصوص والمجموعات الحديثية والروائيّة، تندرج ضمن الأدلّة التالية:

الدليل الأوّل: ما ذكره الشيخ النبهاني وركّز عليه، من الاعتماد على حديث أمّ

---

(١) انظر: النبهاني، النظام الاجتماعي في الإسلام: ٣٥.

(٢) انظر: طرح التثريب ٧: ٤٥.

عطيّة الأنصاري، حيث روي عنها أنّها قالت: بايعنا النبيّ صلى الله عليه وسلّم فقرأ علينا أن لا يشركن بالله شيئاً، ونهانا عن النياحة، فقبضت امرأةٌ منّا يدها، فقالت: فلانة أسعدتني، وأنا أريد أن أجزيها، فلم يقل شيئاً، فذهبت، ثم رجعت، فما وفت امرأة إلا أم سليم وأم العلاء وابنة أبي سبرة امرأة معاذ، أو ابنة أبي سبرة وامرأة معاذ[١].

وفي تفسير مجاهد ورد أنّ أمّ عطية قالت: أخذ رسول الله صلّى الله عليه وسلم على النساء أن لا ينحن، فقالت امرأة لرسول الله صلى الله عليه وسلم: إنّ فلانة أسعدتني، أفلا أسعدها، فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم يده، ولم يبايعها[٢].

ومعنى هذا الحديث أنّ هذه المرأة قبضت يدها، فلم تقم بالمصافحة، بينما عمدت سائر النسوة المبايعات إلى مدّ أيديهنّ لكي يقمن بمصافحة النبيّ للبيعة، فهذا الحديث نصّ بمنطوقه ومفهومه على وقوع البيعة بالمصافحة[٣].

وهذه المحاولة التفسيريّة من المرخّصين هنا، خطرت أيضاً على بال بعض العلماء سابقاً، فقد ذكر العيني (٨٥٥هـ) ما نصّه: «قوله: فقبضت امرأة يدها، قال الكرماني: فإن قلت: هذا مشعر بأنّ البيعة لهنّ كانت أيضاً باليد. قلت: لعلّهنّ كنّ يُشرن باليد عند المبايعة بلا مماسّة»[٤].

والجواب: إنّه لا يبدو من كلمة قبض اليد أنّه تعبير آخر عن عدم المصافحة، وإنّما

(١) انظر: صحيح البخاري ٨: ١٢٥؛ والمعجم الكبير ٢٥: ٥٩؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٤: ٦٢.

(٢) تفسير مجاهد بن جبر ٢: ٦٦٩.

(٣) انظر: النبهاني، الشخصيّة الإسلاميّة ٣: ١٠٧ ـ ١٠٨، و٢: ٢٣؛ والخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام: ١٢٣.

(٤) عمدة القاري ٢٤: ٢٧٧.

تعني الإحجام عن البيعة وعن الموافقة عليها في هذه اللحظة، ولهذا طلبت تلك المرأة أن تذهب لتُسعد فلانة، وقد ورد في بعض الروايات التاريخيّة أنّ النبي أجابها إلى ذلك لتذهب ثم ترجع فتبايع، وهذا المعنى ينسجم مع سائر روايات البيعة، إذ لو كانت البيعة عبر الماء الذي في الطشت مثلاً أو عبر الإشارة باليد لكان معنى قبض اليد أنّها لم تضع يدها في الماء للمبايعة ولا أشارت بها، بل قبضتها، فليس في الحديث أيّ تصريح بأنّ القبض جاء في مقابل المصافحة حتى يُفهم منه أنّ سائر النسوة قد صافحن فعلاً، بل هذا التفسير هو مقتضى التوفيق بين مختلف نصوص البيعة التي أجراها النبيّ دون حاجة لافتراض التأويل أو التكلّف أو الطرح في بعضها. وما ذكرناه ألمح إلى بعضه بعض العلماء والمناقشين هنا[1]. وهو في تقديري واضح.

الدليل الثاني: الاستناد إلى بعض الروايات التي دلّت على أنّ النبي مباشرةً أو بتوكيل عمر بن الخطاب قد صافح النساء في البيعة من وراء الثوب.

ومن نماذج ذلك، ما رواه الشعبي أنّ النبي حين بايع النساء، أتى ببرد قطري، فوضعه على يده، وقال: «لا أصافح النساء»[2].

ومن نماذج ذلك أيضاً خبر أسماء بنت يزيد، أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، جمع نساء المسلمين للبيعة، فقالت له أسماء: ألا تحسر لنا عن يدك يا رسول الله؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنّي لست أصافح النساء، ولكن آخذ عليهنّ..»[3].

(١) راجع: فتح الباري ٨: ٤٨٨ ـ ٤٨٩؛ والألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٢: ٥٥؛ وفتاوى اللجنة الدائمة ١٧: ٤٠.

(٢) فتح الباري ٨: ٤٨٨؛ وتحفة الأحوذي ٥: ١٨٣؛ و٩: ١٤٤؛ والزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار ٣: ٤٦٤.

(٣) مسند أحمد ٦: ٤٥٤؛ ومجمع الزوائد ٥: ١٤٩؛ ومسند ابن راهويه ٥: ١٨٣.

إلا أنّ هذه الأخبار القليلة العدد ضعيفة الإسناد، فالأوّل مرسل في جميع مصادره، والثاني ضعيف بشهر بن حوشب الذي شهدوا بضعفه تارةً، وبكثرة أخطائه وأوهامه أخرى، فليراجع[١]، ولهذا لا أعمل بأحاديثه ولا يحتجّ بها من وجهة نظري.

يضاف إلى ذلك أنّ الترخيص بالمصافحة من وراء الثوب لا يعني الترخيص بها من دون ذلك، وقد تقدّم أنّ في روايات بعض أئمّة أهل البيت النبوي التمييز بين الحالتين.

الدليل الثالث: الاستناد إلى رواية إيماء النبيّ بالتسليم للنساء، فقد ورد عن أسماء بنت يزيد أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم مرّ في المسجد يوماً، وعصبة من النساء قعود، فألوى بيده بالتسليم[٢]. ومثل هذا الحديث خبر آخر لأسماء بنت يزيد أيضاً، حيث قالت: مرّ بنا رسول الله صلّى الله عليه وسلم، ونحن في نسوة، فسلّم علينا[٣].

فهذا كلّه يدلّ على أنّه سلّم عليهنّ وصافحهنّ؛ للنهي عن السلام بالإشارة في بعض النصوص[٤].

ولكنّ هذا الحديث يمكن التعليق عليه وذلك:

أولاً: إنّه ضعيف الإسناد بشهر بن حوشب، كما تقدّم الحديث عنه.

ثانياً: إنّه ليس بدالّ، فإنّ السلام، وتعبير ألوى بيده، لا يدلّان على المصافحة، إن

---

(١) انظر: مجمع الزوائد ٥: ١٤٩؛ وتقريب التهذيب ١: ٤٢٣؛ وضعفاء العقيلي ٢: ١٩١ـ ١٩٢؛ والرازي، الجرح والتعديل ١: ١٤٤؛ والألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٢: ٥٣؛ وسلسلة الأحاديث الضعيفة ١: ٢٨١ و..

(٢) سنن الترمذي ٤: ١٦٠؛ وفتح الباري ١١: ١٢؛ وتحفة الأحوذي ٧: ٣٩٣، ٣٩٤.

(٣) مسند أحمد ٦: ٤٥٢؛ وسنن ابن ماجة ٢: ١٢٢٠؛ وسنن أبي داوود ٢: ٥١٩ ـ ٥٢٠ و..

(٤) محمد الشويكي، الخلاص واختلاف الناس: ٥٩، ٦٢.

لم نقل بظهور الثاني في الإشارة مع اللفظ، فقد قال لهنّ: السلام عليكنّ، وفي الوقت عينه أشار بيده لهنّ، فهذا ما يفهم من هذا الحديث، ولا علاقة له بموضوع المصافحة.

كما أنّ كلمة السلام لغةً لا تعني المصافحة حتى لو صار معناها العرفي اليوم هو ذلك، فهذا لا وجود له في اللغة العربيّة أساساً، بل هو مطلق إلقاء السلام، فالأرجح في تفسير هذا الحديث ما أشار إليه غير واحد من أئمّة الحديث والفقه[1]، من أنّ السلام كان بالإشارة مع اللفظ لا بالمصافحة.

ثالثاً: إنّ النهي عن السلام بالإشارة لو صحّ، لا مانع من كونه في غير حال السلام على النساء، وهذا ممكن، فإذا كانت المصافحة محرّمةً، أمكن تصوّر أنّ السلام يصبح تجاه النساء بالإشارة قهراً، وهذا لا غرابة فيه.

الدليل الرابع: ما ورد من سماح النبيّ لغيره بالمصافحة، وذلك في قصّة عمر بن الخطاب، فقد روي عن أم عطية أنّها قالت: لما قدم رسول الله صلّى الله عليه وسلم المدينة، جمع نساء الأنصار في بيت، فأرسل إليهنّ عمر بن الخطاب، فقام على الباب، فسلّم علينا، فرددنا عليه السلام، فقال: أنا رسول رسول الله صلّى الله عليه وسلم إليكنّ، قالت: فقلنا: مرحبا برسول الله وبرسول رسول الله. قال: تبايعن على أن لا تشركن بالله شيئاً، ولا تسرقن، ولا تزنين الآية، قالت: فقلنا: نعم، فمدّ يده من خارج البيت، ومددنا أيدينا من داخل البيت..[2].

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: النووي، الأذكار النووية: ٢٤٦؛ ورياض الصالحين: ٤٠٢؛ والمناوي، فيض القدير ٥: ٤٩٠؛ وابن حجر، فتح الباري ١١: ١٢؛ وتحفة الأحوذي ٧: ٣٩٣.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى ٣: ١٨٤؛ وصحيح ابن حبان ٧: ٣١٤؛ والهيثمي، موارد الظمآن ١: ١١٤.

ويناقش بأنّ مدّ الأيدي من وراء الباب ليس كاشفاً عن المصافحة تماماً، وإن كان محتملاً، وقد فهم بعضهم من مدّ الأيدي مجرّد المدّ المتقابل، فيكون ذلك كناية عن تحقّق البيعة[١].

نعم، الرواية الأخرى عن بيعة النساء للنبيّ بحضور عمر بن الخطاب، فيها دلالة واضحة على المصافحة بمرأى النبيّ شخصيّاً، فقد روى الكلبي: كان رسول صلّى الله عليه وسلم يشرط على النساء، وعمر يصافحهنّ[٢].

ولكنّ هذه الرواية تخلو من سند أساساً، بل إنّ هناك كلاماً في الكلبي نفسه عند كثيرين، وقد ثبت عندي ضعف محمد بن السائب الكلبي (الكلبي الأب)، ولم تثبت عندي وثاقة الابن وهو هشام بن محمد بن السائب الكلبي، وقد ردّ ابن العربي هذه الرواية[٣]، وقال فيها الزيلعي: غريب بهذا اللفظ[٤].

الدليل الخامس: ما ورد في قصّة هند في مبايعة النبي للنساء، حيث روى ابن عباس، قال: كانت محنة النساء أنّ رسول الله أمر عمر بن الخطاب فقال: قل لهنّ: إنّ رسول الله يبايعكنّ على أن لا تشركن بالله شيئاً، وكانت هند بنت عتبة بن ربيعة التي شقّت بطن حمزة رحمة الله عليه متنكّرة في النساء، فقالت: .. فنظر إليها رسول الله، وقال لعمر: قل لهنّ: ولا يسرقن، قالت هند: والله إنّي لأصيب من أبي سفيان الهنات، وما أدري أيحلّهنّ لي أم لا؟ قال أبو سفيان: ما أصبت من شيء مضى، أو قد بقي، فهو

(١) انظر: فتح الباري ٨: ٤٨٨؛ وعمدة القاري ١٩: ٢٣١.

(٢) الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن ٩: ٢٩٨؛ وتفسير الرازي ٢٩: ٣٠٨؛ ومقتنيات الدرر ١١: ١٢٢؛ وتفسير الكشاف ٤: ٩٥؛ والأندلسي، المحرر الوجيز ٥: ٣٠٠ و..

(٣) أحكام القرآن ٤: ٢٣٤.

(٤) تخريج الأحاديث والآثار ٣: ٤٦٢.

لك حلال، فضحك رسول الله وعرفها، فدعاها فأتته، فأخذت بيده، فعاذت به، فقال: أنت هند، فقالت: عفا الله عما سلف..[١].

فهذه القصّة واضحة في أنّها أخذت بيده، الأمر الذي يدلّ على جواز المصافحة[٢].

ويمكن مناقشة هذه الرواية التاريخيّة:

أولاً: إنّها غير ثابتة سنداً، وذلك أنّ راويها هو ابن عباس، ونحن نتحفّظ في مرويّات ابن عباس عن العصر النبوي بلا واسطة، عندما يتفرّد بها، لاسيما في القضايا الحسّاسة، فإنّه كان صغيراً جداً في هذه الفترة، ولا أدري ما الذي جاء به في قضيّة من هذا النوع وعمره هنا ما يقرب من عشر سنوات على أبعد تقدير تقريباً؟! فهل يمكن الاعتماد على نقل طفل صغير في رواية انفرد بها ولم نجد لها عيناً ولا أثراً في سائر الروايات، ولم ينقلها سوى الطبري في تفسيره الذي جمع فيه كلّ غثّ وسمين، ولم يروها كبار المحدّثين من المذاهب الإسلاميّة، ولا نقلها المؤرّخون في كتبهم على ما يبدو بعد التتبّع.

وقد علّق ابن كثير على هذه الرواية التاريخيّة بأنّها أثر غريب وفي بعضه نكارة، فإنّ أبا سفيان وامرأته لما أسلما لم يكن رسول الله يخيفهما، بل أظهر الصفاء والودّ لهما[٣]. على أنّ القرطبي نقل هذه الرواية بلا سند في تفسيره دون أن يذكر هذا المقطع المتصل بأخذ هند بيد رسول الله[٤].

---

(١) تفسير ابن كثير ٤: ٣٧٨.

(٢) الشويكي، الخلاص واختلاف الناس: ٥٩.

(٣) الطبري، جامع البيان ٢٨: ٩٩ ـ ١٠٠؛ وتفسير ابن كثير ٤: ٣٧٨؛ والسيوطي، الدرّ المنثور ٦: ٢٠٧.

(٤) تفسير القرطبي ١٨: ٧٢.

ثانياً: إنّ غاية ما يفيد الحديث أنّها أخذت بيده، لكنّ كلمة اليد تطلق في اللغة العربيّة على الذراع والعضد أيضاً، فلعلّها أخذت بيده حيث كان هناك لباس عليها، فلا تضرّ بالحرمة التي ذهب إليها بعض العلماء مثل المرويّ عن الإمام جعفر الصادق من جواز المصافحة من وراء الثوب، ولا تنفي الرواية ما دلّ على عدم مصافحة النبي للنساء؛ لعدم صدق المصافحة في هذه الحال عندما تأخذ بذراعه مثلاً، كما ألمحنا سابقاً.

وممّا تقدّم يُعلم أنّ ما ذكره بعض المرخّصين للمصافحة، من تعارض قول النبي المحرّم مع فعله المبيح فيقدّم الفعل المبيح[1]، غير صحيح؛ لعدم ثبوت فعل النبيّ بوصفه قانوناً، وقد ناقشنا في الأدلّة المتقدّمة كلّها، فلم يثبت أنّ النبي صافح امرأةً حتى نضع ذلك في إطار المخالفة للنصّ، مما يغيّر من دلالة النصّ نفسه، علماً أنّنا حقّقنا في محلّه أنّه لو تعارض الفعل مع النصّ، فإنّه إذا احتمل الفعل وجوهاً ولم يكن عادةً جارية، لم يقدّم على النصّ، فراجع[2].

الدليل السادس: خبر علي بن زيد، قال: قال أنس بن مالك: إن كانت الوليدة من ولائد أهل المدينة (ولائد المسلمين) لتجيء، فتأخذ بيد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فلا ينزع يده من يدها حتى تذهب به حيث شاءت[3].

وورد بطريق هشيم، عن حميد، عن أنس بن مالك قال: إن كانت الأمة من أهل

(١) انظر: الشويكي، الخلاص واختلاف الناس: ٦٢.

(٢) انظر: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٣٤ ـ ٦٣٦.

(٣) مسند أحمد ٣: ١٧٤؛ وسنن ابن ماجة ٢: ١٣٩٨؛ ومسند أبي يعلى ٧: ٦١؛ ومسند أبي حنيفة: ٥١؛ والبداية والنهاية ٦: ٤٥؛ وإمتاع الأسماع ٢: ٢٢١.

المدينة لتأخذ بيد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتنطلق به في حاجتها[١].

وقد يناقش هذا الحديث:

أولاً: إنّ سنده فيه علي بن زيد وهو ابن جدعان، وقد ضعّفه قوم ووثقه آخرون، فلا نعمل بحديثه حيث لم يثبت لنا ترجيح أحد القولين.

وهذه المناقشة منّا ترد على الصيغة الأولى للحديث، أمّا الصيغة الثانية فالظاهر أنّها معتبرة الإسناد وفق أصول أهل السنّة. نعم لّما كانت الرواية عن أنس وتحكي عن وقائع المدينة المنوّرة، فإنّ أنس بن مالك المتوفّى عام **٩٣**هـ كان صغيراً جداً في تلك الفترة وخادماً لرسول الله، وفي هذه الحال فلو تفرّد بحديث يخالف مجموعة من الأحاديث التي تدلّ على أنّ رسول الله لم تمسّ يده يد امرأة أجنبيّة، فإنّ من الصعب الوثوق بهذا الحديث هنا، فلعلّ أنس بن مالك لصغر سنّه خيّل إليه ذلك، ولم يعرف تلك المرأة أو الإماء، ولعلّهنّ كانت بينهنّ وبين رسول الله نوع محرميّة أو حرمة ولو بالرضاع. نعم لو دلّ الحديث لأوجب تضعيف الوثوق بنصوص التحريم بدرجة معيّنة.

لكن مع ذلك، سوف يأتي أنّ مثل هذا الحديث ينفع في النظرية المقصديّة الثالثة الآتية بعون الله تعالى، من حيث كون الملموسة أمةً، وليست حرّةً.

ثانياً: ما ذكره الحافظ ابن حجر وغيره، من أنّ المراد بالأخذ باليد هو لازمه، وهو الرفق والانقياد، ولهذا عبّر بالأمة من الأماء، فهي عندما كانت تأتيه فهو يتواضع ويستجيب لها ويذهب معها، وليس المراد هو نفس أخذها بيده[٢].

---

(١) صحيح البخاري ٧: ٩٠؛ ومسند أحمد ٣: ٩٨؛ والبيهقي، شعب الإيمان ٦: ٢٦٩.

(٢) فتح الباري ١٠: ٤٠٩؛ وعمدة القاري ٢٢: ١٤١.

وهذا التفسير جيّد لولا أنّ فقرات الحديث فيها تحديد واضح، لاسيما الرواية الأولى، وذلك عندما يقول: فلا ينزع يده من يدها، فإنّ هذا التحديد واضح في حصول تماسّ، وهو لا يمنع أنّ الحديث يريد الإشارة إلى تواضع النبيّ، لكنّ ذلك لا يمنع الأخذ بهذا التعبير أيضاً.

ثالثاً: إنّ الوليدة هي الطفلة الصغيرة غير البالغة، وهذا يعني أنّ التماسّ قد حصل بين النبيّ وبين طفلة غير بالغة.

ولكنّ هذه المناقشة غير واضحة؛ فإنّ الوليدة قد تطلق على الجارية والأمة، وإن كانت كبيرة، كما ذكر ابن الأثير وغيره من اللغويين(١)، ويساعد عليه الرواية الثانية التي عبّرت بالأمة، فليس المراد بالوليدة هنا الطفلة الصغيرة، بل الأرجح أنّ المراد الأمة والجارية.

ولكنّ هذا يربك عملية الاستدلال بالحديث هنا لإثبات جواز المصافحة، من جهة ثانية؛ لأنّه لو بُني على التخفيف في أحكام الستر والنظر في الإماء، كما عليه كثير من فقهاء المسلمين، أمكن اعتبار هذه الرواية دليلاً على جواز مصافحة الإماء، فلا تكون دليلاً على جواز مصافحة المرأة مطلقاً، فلاحظ جيداً. هذا إذا غضضنا الطرف عن مناقضة هذا الحديث لما دلّ على عدم مسّ يده يد امرأة قطّ، فتضعف هذه الأحاديث قوّة تلك، والعكس صحيح، ما لم نقل بأنّ لمس الإماء وبناء التساهل معهنّ، كان موجباً لانصراف حديث عائشة عنهنّ إلى الحرائر خاصّة.

وحصيلة الكلام في أدلّة المرخّصين أنها بأجمعها ضعيفة أمام إثبات الترخيص،

---

(١) راجع: النهاية في غريب الحديث والأثر ٥: ٢٢٥؛ ولسان العرب ٣: ٤٦٨؛ وتاج العروس ٥: ٣٢٦.

لكنها تربك بعض أدلّة التحريم، فالعمدة في مناقشة التحريم هو أصالة البراءة وردّ أدلة الحرمة.

ثالثاً: النظرية المقصدية، مبدأ الاحترام ومبدأ الحماية الأخلاقيّة

يمكن أن تُطرح نظريّة عامة في باب النظر واللمس بين الرجل والمرأة تترك أثرها على مجمل نظريّة الفقيه في هذا الباب خاصّة، وباب علاقة الجنسين ببعضهما عامة، وعصارة هذه النظريّة أنّ المقصد الأساس في كلّ نصوص النظر ونحوها يعود إلى أحد أمور ثلاثة، لو وجد كان كافياً، ولو انضمّ للبقية فقد تعزّزت حيثية الحكم، وهي:

أ ـ مبدأ الحماية الأخلاقية، أو الحيلولة دون حصول الشهوة أو الريبة، وهذا المعيار يظهر بوضوح في النصوص القرآنية وغيرها، من حيث إنّ أحكام الستر والنظر أريد منها عدم الوقوع في الشهوة والتلذّذ والريبة بما يفضي على المسار البعيد إلى وقوع الفواحش وشيوع العلاقات غير الشرعيّة خارج إطار الأسرة القانونيّة.

والروايات الواردة في تحريم النظر وأنّه سهم من سهام إبليس، وأنّ نظرة واحدة تورث الحسرات، كلّها تصبّ في هذا الإطار، كذلك نجد النصوص القرآنية وغيرها الناهية عن خضوع المرأة بالقول كي لا يطمع الذي في قلبه مرض، وعن الستر بحيث يكون ذلك مانعاً عن أذيتهنّ والاعتداء عليهنّ، وعن الحجاب الذي هو أزكى لقلوب الرجال والنساء وغيرها من الموارد الكثيرة، وهذا المبدأ واضح في كلمات الفقهاء ونصوص الفقه الإسلامي فلا نطيل فيه.

ومن هنا، نجد في القرآن الكريم بعض الاستثناءات لقضيّة الستر والنظر توحي

بفقدان حالة الغريزة نوعاً، فعند كلّ مورد لا تتحرّك فيه الغريزة نوعاً كان هناك تخفيف، من مثل القواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً، وكذلك الحال في كشف المرأة أمام التابعين غير أولى الإربة من الرجال؛ لعدم وجود محذور الغريزة، وكذلك كشفها أمام الأطفال معلّلاً: ﴿**الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ**﴾ (النور: ٣١)، الأمر الذي يربط الموضوع بالاتصال الجنسي والتأثير الغريزي بشكل واضح. وكذلك في الكشف والنظر بين النساء أنفسهنّ حيث العنصر الغريزي مفقود عادةً.

وهذا المبدأ نجده أيضاً في روايات اللمس، فإنّ الحديث عن المصافحة من وراء الثياب مع عدم الغمز، يشير إلى هذه الخصوصيّة أيضاً، وكذلك النصوص المتصلة بالعجائز والتي ستأتي لاحقاً بعون الله تعالى.

ب ـ مبدأ الحرج النوعي، وهو المبدأ الذي لاحظنا وجوده في بعض الموارد، من حيث إنه عندما يكون في قضيّة الستر والنظر حرجٌ نوعي تكون هناك إمكانيّة لبعض التخفيف، ومن أمثلة ذلك، أنّ القرآن الكريم جوّز أن يدخل الصغار والعبيد والإماء ويتحرّكوا في بيت السيد والسيدة بلا استئذان إلا في ثلاثة أوقات، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلاةِ الْعِشَاءِ ثَلاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ (النور: ٥٨)؛ فإنّ هذا الترخيص في غير هذه الأوقات الثلاثة قد علّل بحالة الطواف، بمعنى أنّه لو اُريد للمرأة الستر عن مملوكها في البيت وهو متردّد فيه بحكم العادة لكان معناه حالة حرجٍ نوعي، لهذا استثنيت أوقات ثلاثة تعدّ أوقاتاً لوضع الثياب، ليكون الباقي

وضعاً طبيعياً لا إشكال في النظر فيه.

ولعلّ من هذا المبدأ أو أحد تأثيراته استثناء المحارم من النساء، نظراً لكثرة الطواف المذكور.

ج ـ مبدأ احترام المرأة، ويدّعى في هذا المبدأ أنّ نكتة تحريم النظر أو اللمس هما احترام المرأة، بحيث لو كان النظر غير موجب للشهوة ولا تشوبه شائبة هتك حرمة المرأة كان جائزاً.

ويشهد لهذه الدعوى المركّبة من مجموع المبادئ الثلاثة ـ غير ما تقدّم من شواهد ـ مجموعة من النصوص والأحكام منها:

١ـ ما ورد في النظر إلى عورة الكافر، من جواز النظر إليها، معلّلاً بأنّها كعورة الحمار، ومن ذلك مرسل ابن أبي عمير (عن غير واحد) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل نظرك إلى عورة الحمار»(١)، ومرسل الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إنما [أ] كره النظر إلى عورة المسلم، فأما النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل النظر إلى عورة الحمار»(٢).

فإنّ هاتين الروايتين تلاحظان جانب الاحترام في إسلام المسلم، وإلا فما هو الموجب للترخيص، لاسيما وأنّ مورد الكلام هو العورة؟

بل قد ذكر بعض الفقهاء أنّ نصوص حرمة النظر إلى العورة ظاهرة ابتداءً في المؤمن والمسلم، فلا اقتضاء فيها للشمول لغيرهما(٣).

---

(١) الكافي ٦: ٥٠١.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ١١٤؛ ومكارم الأخلاق: ٥٦.

(٣) الخوئي، التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ٣٥٩.

٢ـ ما ورد في تعليل الترخيص في النظر إلى نساء الأعراب وأهل تهامة وأهل السواد و..، فقد جاء في صحيحة عبّاد بن صهيب، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل التهامة والأعراب وأهل السواد والعلوج؛ لأنهم إذا نهوا لا ينتهون..»[١].

فإنّ هذا التعليل يوحي بأنهنّ أسقطهن حرمتهنّ، ولهذا جاز النظر إليهنّ، ولو كان النظر حراماً مطلقاً لما كان هناك داعٍ لاستثناء هذه الأصناف بهذا التعليل.

نعم، قد يقال بأنّ المجوّز هنا هو الحرج الذي يسبّبه الحكم بحرمة النظر إليهنّ، إذ الذي يبدو من الرواية أنّ هؤلاء النساء يمثّلن مناطق بأكملها، والتحرّز فيهنّ مشكل، فعلّل الترخيص بعدم انتهائهن من حيث إنه بإصرارهنّ يحصل الحرج من تحريم النظر إليهنّ، ولو أنهنّ يستجبن للنهي لارتفع المحذور.

وهذا الاحتمال وارد، وإن كان احتمال سببية إسقاطهنّ للحرمة يظلّ وارداً ويعزّز بسائر الموارد؛ فإنّ خبر صهيب ورد بعينه تقريباً في علل الشرائع وغيره وفيه «وأهل السواد من أهل الذمّة»[٢] ويمكن ضمّ هذا الحديث إلى الحديث اللاحق ليظهر أرجحيّة التعليل الذي ذكرناه للترخيص، من التعليل بحال الحرج.

٣ ـ ما ورد من تجويز النظر إلى نساء أهل الذمة، معلّلاً ذلك بأنهنّ لا حرمة لهنّ، ففي خبر السكوني ـ الصحيح على المشهور ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله عليه السلام: «لا حرمة لنساء أهل الذمة أن يُنظر إلى شعورهنّ وأيديهنّ»[٣].

---

(١) الكافي ٥: ٥٢٤؛ وانظر: علل الشرائع ٢: ٥٦٥.

(٢) علل الشرائع ٢: ٥٦٥.

(٣) الكافي ٥: ٥٢٤.

فإنّ التعبير بعدم الحرمة ناظرٌ إلى هذه النكتة التعليليّة، من حيث إنّ قضية ستر المرأة جسدها معناه أنّ جسدها حقٌّ لها وكنز، ولا يحقّ لأحد النظر إليه، وأنّ منع الرجال من النظر إليها إنّما هو لمكان حرمتها واحترامها.

٤ ـ بعض مستثنيات آية الزينة في القرآن الكريم، فقد أمرت هذه الآية المرأة بالستر، واستثنت بعض الموارد كالمحارم، ومن جملة المستثنين بالآية: التابعون من غير أولي الإربة من الرجال، ويقصد منهم من يكون مع المرأة أو يتبع أسرتها خادماً أو غير ذلك ولا تكون له إربة من الرجال، بحيث إذا نظر لا ينظر بطمع أو يهين المرأة بنظره إليها، إما لكبر سنّه أو لجنونه أو لكونه مخصيّاً أو لغير ذلك، فإنّ عنوان (غير أولي الإربة) معناه أنّ الحيثية المأخوذة هي حماية المرأة وأن لا تتعرّض لنظر طامع، بل يمكننا القول بأنّ تحريم النظر بشهوة يمكن أن يكون هو بنفسه بملاك الاحترام أيضاً، كي لا يكون جسد المرأة محلاً لطمع أو نظرة غير محترمة لرجل أجنبي، قد تفضي إلى عدوان جنسي.

وهذا هو معنى الأذية ـ إلى جانب الاعتداء عليهنّ ـ في آية الجلباب: ﴿**ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ**﴾ (الأحزاب: ٥٩)، بل قد أشارت كتب التفسير إلى أنّ الأمر بالجلباب وجعله قريباً من وجهها كناية عن تميّزها عن الإماء، كي لا تؤذى بالتعرّض لها، للتعرّض للإماء في ذلك العرف.

٥ ـ ما ورد في تجويز النظر إلى المجنونة أو المغلوبة على عقلها، كما في صحيحة عباد بن صهيب، وقد جاء فيها عن الإمام الصادق عليه السلام: «..والمجنونة والمغلوبة على عقلها لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمّد ذلك»[١].

---

(١) المصدر نفسه.

والتعمّد هنا فسّره بعضهم بالتلذذ[1]، ولا موجب لهذا الحكم في المجنونة إلا كونها قد فقدت بجنونها مكانتها الاجتماعية فصار النظر غير الشهوي إلى شعرها وجسدها مما لا بأس به، عندما تكشفه أو يظهر منها لمكان جنونها، والذي يرجّح في معنى التعمّد هنا هو التقصّد، أي أن يقصد ذلك دون ما إذا حصل بالعارض، لا التعمّد مقابل السهو أو النسيان أو الغفلة، فإنّ هذا لا فرق فيه بين المجنونة وغيرها، وإنما حرم التقصّد لأنّ فيه إهانةً لها وهتكاً لحرمتها كأن يكشف هو سترها ويرفع عنها ثيابها وما شابه ذلك.

٦ ـ **ما جاء في فقه العجائز**، فقد ورد ترخيص الشريعة في النظر إلى العجائز اللاتي لا يرجون نكاحاً، والترخيص لهنّ في الكشف شرط عدم التبرّج بزينة، فإنّ خصوصيّة أنّها لا ترجو النكاح واضحة في تأثيرها في الترخيص، ومن ثمّ فالعنصر الأنثوي والغريزي واضح هنا، مضافاً إلى أنّ العجائز لا يرين في العادة هتكاً لحرمتهنّ أن يراهنّ الرجال الذين يعدّون من أبنائهنّ أو برتبة أحفادهنّ، كما هي العادات الجارية منذ قديم الأيام في القرى والأرياف.

ويتعزّز ذلك بنصوص لمس أو مصافحة العجائز التي ستأتي في بحث المستثنيات بعد قليل بإذن الله، فإنّ هذه النصوص ولو لم تثبت بشكل حاسم، لكنّها تشكّل قرائن على موضوع بحثنا هنا.

٧ ـ **ما جاء في فقه العبيد والإماء**، حيث كانت حالة النظر واللمس والستر فيهنّ مختلفة عن حال الحرائر، ممّا يعني بحسب ذلك العرف الاجتماعي أنّ النهي في الحرائر أخذت فيه حيثية الحرمة الاجتماعيّة والعرفيّة الزمنيّة.

---

(١) انظر: الحدائق الناضرة ٢٣: ٦٠.

ومن أمثلة ذلك، ما تقدّم في رواية أنس بن مالك المعتبرة السند عند أهل السنّة، من أنّ النبيّ كان تأخذ بيده الوليدة والأمة، وتمشي به في طرقات المدينة، ليقضي لها حاجتها، فإنّ ذلك عندما نجمعه مع نصوص عدم ملامسة يد الرسول لما لا يحلّ له نفهم منه أنّ التحريم أخذ فيه بعين الاعتبار عنصر الحرمة والاحترام.

ومن أمثلته المشيرة أيضاً، ما جاء في رواية حماد اللحام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المملوكة تقنع رأسها إذا صلّت؟ قال: «لا، قد كان أبي إذا رأى الجارية تصلّي في مقنعة ضربها؛ لتُعرف الحرّة من المملوكة»[1]. وما جاء في رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «على الصبيّ إذا احتلم الصيام، وعلى الجارية إذا حاضت الصيام والخمار، إلا أن تكون مملوكةً فإنّه ليس عليها خمار، إلا أن تحبّ أن تختمر، وعليها الصيام»[2]. وكذلك صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: الأمة تغطّي رأسها؟ فقال: «لا، ولا على أمّ الولد أن تغطّي رأسها إذا لم يكن لها ولد»[3]. ووردت عن ابن مسلم بطريق ابن محبوب بإضافة قيد (إذا صلّت)[4]. وغيرها من الروايات المتعدّدة التي يمكن مراجعتها في محلّه[5].

ولا أريد أن أجزم الآن بجواز كشف الأمة شعرها للرجال، إلا أنّه قول معروف في الفقه الإسلامي، وذهب إليه العديد من العلماء أيضاً، بل إنّ ظاهر كلام المحقّق الحلّي هو جواز لمس كفّ الإماء من دون شهوة، وأنّه لا حرمة فيه، كما تقدّم، بل لكونه

(١) البرقي، المحاسن ٢: ٣١٨؛ وعلل الشرائع ٢: ٣٤٥ ـ ٣٤٦.
(٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ٢٨١؛ والاستبصار ٢: ١٢٣.
(٣) الاستبصار ١: ٣٩٠؛ وتهذيب الأحكام ٢: ٢١٨.
(٤) الكافي ٣: ٣٩٤؛ وتهذيب الأحكام ٢: ٢١٧.
(٥) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٤: ٤٠٩ ـ ٤١٢.

سيرة مستمرّة معروفة في تاريخ المسلمين استدلّ بعضهم بالسيرة على جواز ذلك، بل فهم بعض الفقهاء من آيات الحجاب والزينة في القرآن عدم شمولها للإماء أساساً، لا أريد أن أجزم لكنّ هذا كلّه ينفعنا في تكريس الفكرة التي نريدها هنا من حيث حشد الشواهد والقرائن.

٨ ـ أن ندّعي بأنّ القرآن والسنّة قاصران دلالةً عن إفادة حرمة النظر في غير حالتي الشهوة والهتك، وذلك أنّ نصوص النظر إلى غير العورة في القرآن تأمر بغضّ الطرف، والمراد منه ليس مطلق عدم النظر؛ لأنّ الغض معناه كسر النظر وخفضه وإنقاصه، وهو يستبطن الإعراض عن الشيء في مقابل تعمّده وتقصّده والانشداد إليه، وهذا الغضّ تعلّق بقوله تعالى: (مِنْ أَبْصَارِهِمْ) و (من) هنا ليست للجنس؛ لضرورة أنّ (من) التي تفيد الجنس يشترط فيها أن يصحّ الإخبار بها بعدها عمّا قبلها، وهنا لا يصحّ أن يقال: الغض أبصارهم، كما لا يراد منها (من) الزائدة؛ لاشتراط تعقّبها بالنكرة في لغة العرب، مع أنّ ما بعدها هنا جاء معرفة بالإضافة (أبصارهم)، فلم يبق سوى:

أ ـ احتمال أنّ (من) تبعيضيّة، فيكون المراد لزوم غضّ بعض النظرات التي يعدّ النظر الشهوي والهتكي مقداراً متيقّناً منه، ولا يحرز كون غير هذين النظرين مشمولاً للآية الكريمة.

ب ـ احتمال أن تكون (من) لابتداء الغاية، فيكون المراد: يغضوا آخذين بالغض من أبصارهم، فتعني مطلق الإعراض بحيث يكون مبدؤه النظر، ومطلق الإعراض هذا يكون حينئذٍ كناية عن القطيعة التامة بين الرجال والنساء، ويكون منشؤها النظر، مع أنّهم ـ فقهياً ـ لا يلتزمون بذلك إلا بمعنى اللمس والزنا بعد ذلك دون

سائر الأمور كالحديث معها وسماع صوتها والنظر إليها من وراء الثوب ونحو ذلك، بل القرآن سمح بالحديث مع نساء النبي لكن من وراء حجاب، والنبيّ كان يتحدّث مع النساء، كما في المرأة التي جادلت النبي في زوجها بشهادة القرآن، بل قد حرّم القرآن خضوع المرأة بالقول لا مطلق القول، وهذا يكشف عن أنّ (القول المعروف) في ﴿**فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً**﴾ (الأحزاب: **٣٢**) معناه التكلّم لكن بالمعروف لا القطيعة، إلى غير ذلك ما يشكّل قرينة قرآنية على أنّه إذا كان ترك النظر منشأ القطيعة فهو منشأ القطيعة مع الشهوة والتلذّذ في المرأة، ولعلّ في التعبير في آية الغض بقوله: ﴿**ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ**﴾ (النور: **٣٠**) إشارة إلى حالة الطهارة والتزكية المرتبطة بشكل جليّ بالبعد الحيواني هنا بمناسبات الحكم والموضوع، بل إنّ إرداف (ويحفظوا فروجهم) (ويحفظن فروجهنّ) بقضية النظر، يعطي إيحاءً بأنّ الأمور تتصل بالجانب الشهوي، ولهذا كان تركيز القرآن على حفظ الفرج في عدّة آيات كريمة.

ولو لم يتمّ قبول هذا المسار لتفسير من بابتداء الغاية، فلا أقلّ من تردّدها مع (من) التبعيضيّة، فيكون القدر المتيقّن هو النظر الشهوي وأمثاله، ومعه لا يكون في القرآن ما يقتضي حرمة مطلق النظر، وإنّما خصوص النظر التلذّذي كما ذهب إليه بعض الفقهاء أيضاً. أو نقول ـ على أبعد تقدير ـ: إنّ الآية تريد أن تأمر المؤمنين بأن لا يكونوا من أولئك الذين يتعمّدون النظر ويتقصّدون ملاحقة النساء بعيونهم، فتأمر المؤمن أن يخفّف من هذه التطلّعات ويقترب من صورة الإنسان الخجول، والذي يغضّ من نظره ويخفضه، كناية عن الحياء والعفّة والأدب، ومعه لا نستطيع أن نعتبر أنّ هذه الآية الكريمة تريد تحريم مطلق النظر، بل تريد تحريم النظر الشهوي غير

الأخلاقي، أو تريد تحريم حالة ملاحقة النساء بالعيون؛ لتحقيق حالة العفّة وغضّ البصر عنهنّ.

وأما السنّة الشريفة، فبصرف النظر عن أنّ غالبها روايات ضعيفة السند، يلاحظ حضور مفهوم النظر التلذذي في بعضها، بل في خبر محمد بن سنان ـ الضعيف السند ـ عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال: «وحرم النظر إلى شعور النساء.. لما فيه من تهييج الرجال»[1].

فإنّ هذا الكلام معناه أنّ الغاية المنظورة هي الشهوة والتهييج والحيلولة دون ذلك لا مطلق النظر، وهذا ما ينسجم مع المناخ القرآني في أصل الحكم وفي المستثنى والمستثنى منه، كما بيّنا سابقاً.

من هذا كلّه، يُشكّك في وجود دليل يحرّم النظر في غير حالتي الهتك والشهوة، أو الملاحقة البصريّة غير العفيفة، نعم يجب على المرأة ستر جسدها وهذا أمرٌ آخر.

وينتج عن ذلك كلّه أنّ حرمة النظر خاصّة بحال الشهوة، أو خوف الفتنة أو فلنقل: حالة حصول أثر غير شرعي، إلى جانب حالة الهتك وكشف الستر والتعدّي على الآخرين، أما إذا كان النظر غير شهوي ولا يحوي فتنةً بحيث يتسبّب بوقوع الناظر في حرامٍ ما ولو بعد النظر، كما ولو مع غير المنظورة، ولم يكن فيه هتك للمرأة أو إهانة لها، ولم يلزم منه محذور شرعي من جهة أخرى، فلا دليل على حرمته أساساً في غير العورة كمقدار متيقّن؛ ولهذا فإذا كشفت المرأة جسدها ولم يكن في النظر إليها هتك أو محذور آخر جاز النظر.

---

(١) علل الشرائع ٢: ٥٦٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ١٩٣ ـ ١٩٤، أبواب مقدّمات العبادات، باب ١٠٤، ح١٢.

ولهذا لا يبعد القول بأنّ ما فيه مظنّة الانحراف الأخلاقي يكون حراماً، كما يستوحى من ضمّ النصوص إلى بعضها.

وعليه، فإذا كان المدرك في حرمة اللمس هو تبعيّة اللمس للنظر، كما يُستفاد من الدليل الأوّل صار الحكم خاصّاً بما قلناه، وأما إذا كان المدرك هو الروايات فقد يلتزم بإطلاقها فينتج التفصيل بين النظر واللمس، وهو تفصيل معقول في نفسه؛ ما لم يدّع أنّ باب اللمس والنظر من وادٍ واحد هنا، ولو بقرينة ما جاء في الرواية الصحيحة السند هنا من عدم غمز الكفّ ولو من وراء الثوب، فإنّ فيه إشارة إلى الحيثيّة الشهوية أو ما فيه مظنّة الشهوة عادةً.

مستثنيات حرمة اللمس والمصافحة

بناءً على ثبوت القول بحرمة لمس المرأة ومصافحتها، يستثنى من ذلك عدّة موارد نشير إليها سريعاً فيما يلي:

١ ـ المحارم

والمستند في الاستثناء أنّه:

أ ـ إذا كان مدرك حرمة اللمس هو نفس دليل حرمة النظر، بقانون الملازمة الذي تقدّم في الدليل الأوّل، فإنّ حرمة النظر لا تشمل المحارم، فيكون دليل الحرمة قاصراً عن الشمول للمحارم هنا من الأوّل.

ب ـ وأما إذا كان المدرك هو الروايات، فصحيحة سماعة بن مهران نفسها تفيد هذا الاستثناء.

نعم، العنوان المأخوذ في الصحيحة هو من يحرم عليه أن يتزوّجها، وهو ظاهر في الحرمة المؤبدّة بلا اختصاص بالمحارم فيشمل المطلّقة تسعاً، وأمّ الغلام الملوط به

وأخته، بل المزني بها وهي ذات بعل على قول؛ فالمفروض القول بأنّ كل امرأة حكم الشرع ـ لمحرميّة أو رضاع أو مصاهرة أو أيّ أمر آخر ـ بحرمة التزويج منها جازت مصافحتها، ولا يختصّ الأمر بعنوان المحرَم.

إلا أن يقال بأنّ الأمثلة التي ذكرتها الرواية تشير إلى توجيه عنوان «من لا يجوز التزويج بها» ناحية المحارم، وعدم الشمول لغيرها ولو بمساعدة الإجماع والارتكاز، مضافاً إلى مركوزيّة عنوان المحرميّة في سؤال السائل في خبر أبي بصير، وقد تقدّم.

٢ ـ حالة اللمس والمصافحة من وراء الثوب

والمستند في هذا الاستثناء قصور الدليل؛ لأنّ الدليل دلّ على حرمة اللمس ولا يصدق مع الثوب، وأما ما دلّ على عنوان المصافحة فهو وإن كان صادقاً ولو من وراء الثوب، إلا أنّ هذا الدليل بنفسه ورد فيه هذا الاستثناء كخبر أبي بصير، وصحيحة سماعة بن مهران، وبهما تقيّد سائر الروايات المطلقة في المصافحة كالرواية الثالثة والرابعة المتقدّمتين في المجموعة الأولى.

وعليه، يمكن أن يقال بأنّ وضع الرجل يده على ثياب المرأة بلا شهوة أو محذور آخر لا بأس به، ولا دليل على حرمته، سواء كان العازل لباساً يضعه الرجل مثل القفازات أو المرأة مثل الثوب، لا فرق في ذلك.

نعم، بناءً على الأخذ بالقول بحرمة اللمس هنا اعتماداً على صحيحة سماعة، ينبغي تقييد اللمس من وراء الثياب بعدم الغمز أو ما كان في قوّته.

٣ ـ حالة الحرج وموارد الاضطرار

يستثنى أيضاً حالات الحرج والضرر والاضطرار، لأنّ المورد يكون مشمولاً

لقواعد الاضطرار ونفي الضرر والحرج، هذا على تقدير وجود حرج حقيقي بحيث لم يمكن لبس القفازات أو الامتناع عن الحضور في المكان الذي فيه ابتلاء بذلك.

٤ ـ عامّة مستثنيات حرمة النظر أو الكشف (العجوز في الفقه الحنفي والحنبلي)

مثل القواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً، والتابعين غير أولي الإربة من الرجال، والصغير والصغيرة، وغير ذلك.

ولا يوجد في النصوص استثناء هذه الموارد، نعم ذهب الأحناف والحنابلة ـ ونسب إلى الزيديّة ـ إلى جواز مصافحة العجوز بلا شهوة، كما ألمحنا سابقاً، خلافاً للمالكيّة تمسّكاً بعموم الأدلّة، وهو ظاهر الشافعيّة[١].

ومقتضى العمومات والمطلقات هو الحرمة، لكنّ مقتضى الدليل الأوّل عدم الحرمة؛ لعدم حرمة النظر في هذه الموارد.

نعم، في الصغير والصغيرة يجوز حتى بناءً على الأخذ بالروايات هنا؛ لأنّ العناوين المأخوذة في الروايات هي: الرجل والمرأة والنساء، وهي منصرفة عن الصغير والصغيرة ولا تشملهما، لكن ورد في بعض الروايات النهي عن ضمّ الصغيرة إلى الحجر وتقبيلها إذا بلغت ست سنين[٢]، وتفصيله في محلّه، لكنّه عنوان أخصّ من عنوان اللمس أو المصافحة، كما هو واضح.

هذا كلّه إذا لم يُدّع وحدة المناط في بابي النظر واللمس، وإلا فيمكن جعل أدلّة

---

(١) انظر مواقف المذاهب المختلفة في: السمرقندي، تحفة الفقهاء ٣: ٣٣٤؛ وابن نجيم، البحر الرائق ٨: ٢١٩؛ وبدائع الصنائع ٤: ٢٩٥؛ والسرخسي، المبسوط ١٠: ١٥٣ ـ ١٥٥؛ ومطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ٥: ١٩؛ وكشاف القناع ٣: ١٥٦؛ والموسوعة الفقهيّة ٣٥: ٣٥٩.

(٢) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ٢٢٩ ـ ٢٣١.

الاستثناء هناك أدلّةً للاستثناء هنا. والله العالم.

لكن مع ذلك، فقد استدلّ بعض الأحناف والحنابلة للترخيص في العجوز والعجوزة، بعدّة أدلّة أبرزها:

أ ـ ما روي عن النبيّ من أنّه صافح النساء العجائز في البيعة دون الشابات[١].

ب ـ ما ورد في الصحيحين، عن أنس بن مالك: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل على أمّ حرام بنت ملحان، فتطعمه، وكانت أمّ حرام تحت عبادة بن الصامت، فدخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً، فأطعمته، ثم جلست تفلي رأسه، فنام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم استيقظ وهو يضحك..»[٢]. وذكروا أنّ أمّ حرام ليست من محارم النبي، وأنّ القول بأنّها من محارمه مردود، وقد فصّل الكلام فيه ابن حجر.

ج ـ ما ورد عن بعض الصحابة كأبي بكر وعمر والزبير، وأنّ أبا بكر كان في خلافته يخرج إلى بعض القبائل التي كان مسترضعاً فيها، فكان يصافح العجائز، وأنّه لما مرض الزبير بمكّة، استأجر عجوزاً لتمرضه، فكانت تغمز رجليه، وتفلي رأسه، وأنّ نساء الأشعريين كنّ يفلين رأس أبي موسى الأشعري[٣].

فبهذه المعطيات يثبت الترخيص في العجوز[٤].

---

(١) السرخسي، المبسوط ١٠: ١٥٤؛ وبدائع الصنائع ٥: ١٢٣.

(٢) صحيح مسلم ٦: ٤٩؛ وصحيح البخاري ٣: ٢٠١؛ وسنن أبي داوود ١: ٥٥٩؛ وسنن الترمذي ٣: ٩٩؛ وسنن النسائي ٦: ٤٠؛ والبيهقي، السنن الكبرى ١: ١٦٥؛ وصحيح ابن حبان ١٥: ٥١؛ والمنذري، الترغيب والترهيب ٢: ٣٠٥؛ وابن كثير، البداية والنهاية ٦: ٢٤٨ و..

(٣) انظر: السرخسي، المبسوط ١٠: ١٥٤؛ والبحر الرائق ٨: ٢١٩؛ ونصب الراية ٦: ١٢٨.

(٤) انظر: السرخسي، المبسوط ١٠: ١٥٣ ـ ١٥٥.

وتناقَش هذه الأدلّة بأمور:

أولاً: إنّ أفعال بعض الصحابة، وهم قليلو العدد جداً، لا تكشف عن رخصة شرعية حاسمة، فلعلّه كان ذلك اجتهاداً منهم، حيث ظنّوا أنّ الحرمة تختصّ بالشابة أو بحال كون المصافحة موجبةً للشهوة أو مظنّتها، فوجدوا أنّ مصافحة أو ملامسة العجوز لا يضرّ بالأمر، ومن ثمّ فاجتهادهم لا يكفي دليلاً نهائيّاً في المقام.

نعم، ينفع هذا الاجتهاد في تعزيز القوّة الاحتماليّة للنظريّة المقصديّة، كما أشرنا إلى ذلك هناك قبل قليل.

ثانياً: إنّ ما نقل عن أبي بكر لا يفيد، فلعلّ مصافحته للعجائز في تلك القبيلة التي استرضع فيها كانت لكونهنّ قريباته بالرضاع، إمّا أمّاً أو أختاً أو خالةً أو عمّة، ومن ثم ففعله غير واضح في منطلقاته حتى نحكم بقاعدة عامّة، كما أنّ الزبير كان مريضاً فلعلّه كان مضطراً، والأفعال أدلّة صامتة يؤخذ فيها بالقدر المتيقّن.

ثالثاً: إنّ نصوص البيعة وأنّ النبي لم يمسّ يد امرأة تحرم عليه قط، تضعف هذه المعطيات هنا في حقّ النبيّ، ما لم نقل بأنّ مصافحة العجائز كانت النصوص والوعي المتشرّعي منصرفين عنها؛ لوضوح جوازها، ومن ثمّ فلا تنافي تلك النصوص ما نحن فيه هنا.

يُشار إلى أنّه من المعروف أنّ عائشة نفت ملامسة النبي ليد امرأة، واعتبرت من يقول ذلك إنّما يقول فريةً، ويفتري على النبي.

رابعاً: لقد شكّك غير واحد من كبار المحدّثين في أصل صحّة قصّة الزبير وأنّه كانت تأتيه امرأة عجوز تغمز رجليه وتفلي رأسه، وكذلك حديث أنّ أبا بكر كان يصافح العجائز(١). بل ناقش بعضهم في وجود حديث مصافحة النبي للعجائز. وقد

---

(١) راجع: الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢: ٢١٨؛ ونصب الراية ٦: ١٢٨.

فتشنا عن هذه الروايات ووجدناها غالباً في كتب الفقه دون الحديث والتاريخ، وبلا سند أو مصدر.

خامساً: تعرّض كثيرون لموضوع أمّ حرام، وقد نقلوا أنّها أرضعت النبيّ، وأنّها كانت منه ذات محرم من قبل خالاته، لأنّ أم عبد المطلب كانت من بني النجّار، ونقلوا أنّها كانت إحدى خالاته من الرضاعة، وقيل: إنها كانت خالة لأبيه أو لجدّه وغير ذلك من الأقوال[1]. ومعه فالجزم بعدم المحرميّة هنا صعب، لاسيما وأنّ الموضوع ليس موضوع اللمس فقط، وإنّما هي علاقة تبتعد أكثر من ذلك، من الدخول على امرأة رجل والجلوس بين يديها بهذه الطريقة. بل كلّ متأمّل ومُراجع لنصوص التاريخ والحديث في علاقة النبي بأمّ حرام، وكذلك علاقته بأمّ سليم، يقتنع ـ لو قبلنا بهذه الأحاديث ـ بأنّ للنبي علاقة خاصّة بهاتين المرأتين، تختلف عن علاقته بسائر النساء، الأمر الذي يفرض أخذ بعض الاحتمالات بعين الاعتبار، وإلا فما معنى أن يدخل النبي بيت أم سليم وينام على الفراش، ثم لما يخرج تأخذ هي البركة من عرقه الذي كان على الفراش؟! يبدو الأمر أكثر من حالة عادية تفرض أن نفسّرها بوضع استثنائي لا طبيعي، إذا أصرّينا على تصديق مجمل هذه النصوص.

وعليه، فهذه النصوص لا تثبت الحليّة، لكنّها تساعد ـ بوصفها قرائن فقط ـ على ذلك، وتعزّز النظريّة المقصديّة التي تقدّمت.

وأشير أخيراً إلى حكم الخنثى، إذ الذي يظهر من أدلّة التحريم برمّتها تقريباً أنّ مدار الحرمة على مصافحة المرأة، فلو لم تحرز الأنوثة فلا دليل على التحريم، فيكون حكم الخنثى هو جواز مصافحة الذكر والأنثى لها، نعم، قد يقال بحرمة مصافحتها

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: عمدة القاري ١٤: ٨٦ و..

هي للإثنين؛ للعلم الإجمالي بالحرمة في أحد الموردين. وتفصيل علاقات الخنثى بكلّ من الذكر والأنثى يمكن أن يراجع في كتب الفقه فلا نطيل.

هذا على القول بحرمة المصافحة مطلقاً، وأمّا على القول بالجواز مطلقاً، أو التفصيل بين قضية الاحترام والشهوة وعدمهما، فالمفترض العمل على وفق النتيجة فيجوز مصافحة الخنثى للاثنين، ومصافحة الاثنين لها، شرط عدم الشهوة مع أمن الفتنة وعدم هتك الحرمة، والعلم عند الله.

خاتمة واستنتاج

يمكن الخروج من هذا البحث بالنتائج التالية:

١ ـ من الواضح أنّ هناك توجيهاً إسلاميّاً عامّاً بعدم المصافحة والمماسّة بين الرجل والمرأة، بوصف ذلك خياراً راجحاً، تكريساً لسدّ الأبواب على منافذ الفتن والانحرافات، إلا أنّ هذا التوجيه العام لا يعني لوحده وجود تحريم قانوني حاسم، فهناك فرق بين التوجيهات العامّة والأحكام القانونيّة الإلزاميّة.

٢ ـ إنّ الأدلّة التي قدّمها المحرِّمون والمانعون هنا كلّها ضعيفة الدلالة على تحريم المصافحة، غير أربع روايات من المجموعة الأولى من الأحاديث، بينها رواية واحدة معتبرة الإسناد عندي، واثنتان عند المشهور، وعليه:

أ ـ فبناء على القول بحجيّة الخبر الواحد الظنّي الذي يرويه الثقة، يحرم مصافحة الرجل بل مطلق مسّه المرأة بشهوة أو بدونها، إلا من وراء الثوب ولا يغمز أو يكون ذلك عن شهوة ونحوها، أمّا مصافحة المرأة ومسّها للرجل، فلا شكّ في الحرمة مع الشهوة وخوف الفتنة أو الإعانة على الإثم (بناء على القول بحرمة الإعانة)، وأمّا من دون ذلك، فإنّ التحريم هو مقتضى الاحتياط اللزومي لا النتيجة الحاسمة.

ب ـ وأمّا بناء على حجية الخبر المعلوم الصدور خاصّة، فإنّه من الصعب تحصيل العلم العادي بالصدور من هذا العدد القليل من الأخبار، بعد الأخذ بعين الاعتبار مجموعة الملاحظات السابقة في هذا البحث كلّه، ومن هنا يُبنى أصل التحريم على الاحتياط، الذي تضعف درجته في لمس المرأة للرجل، وتقوى في لمس الرجل للمرأة. وتزداد ضعفاً في حالات الحرج العرفي ولو لم يكن شديداً.

وأمّا الاستناد للإجماع والشهرة والسيرة وأمثال ذلك، فكلّه ضعيف كما تقدّم.

وعليه، تكون المسألة التي نحن فيها من مصاديق اختلاف النتائج الفقهيّة بين مبنى حجيّة الظنّ الخاصّ، ومبنى حجية العلم العادي خاصّة في باب الأخبار، إذا كان الباحث ممّن لا يحصل له علم بالصدور من عدد من الروايات لا يزيد عن أصابع اليد الواحدة، لاسيما مع عدم إحراز عمل الفقهاء القدامى بمثل هذه الروايات كما رأينا.

٣ـ إنّ الأدلّة التي ساقها المرخّصون هنا كلّها بين ضعيف الدلالة وضعيف السند، حتى لو شكّلت إطاراً محدوداً نافعاً بدرجة محدودة في إرباك أدلّة التحريم، إلا أنّها بنفسها ـ بصرف النظر عن أصل البراءة ومناقشة نفس أدلّة التحريم ـ غير كافية في إثبات الرخصة.

٤ـ إنّ النظريّة المقصديّة تبدو نظرية قويّة من خلال مجمل تحليل النصوص والأحكام الشرعيّة في باب العلاقات اللمسيّة والنظرية والكشفيّة بين الرجل والمرأة، إلا أنّه ينبغي أن نأخذ معايير هذه النظريّة بشكل نوعي وشخصيّ معاً، لا بشكل شخصي فقط، فمثلاً نأخذ تأثير العامل الفلاني في حصول الشهوة النوعيّة الغالبة في المجتمع ودرجة تأثير ذلك على شيوع الرذيلة، حتى لو لم يكن هذا التصرّف أو ذاك

مصحوباً بالشهوة عند الفرد في اللحظة الآنية، شرط أن يكون التطبيق متوازناً وليس ناشئاً عن عقد وحساسيات المناخ الديني شديد التحفّظ، الأمر الذي يتمّ عبر مقاربة الترخيصات الشرعيّة مع التحريمات في هذا الباب.

وهذه خصوصيّة تحتاج لتفصيل نتركه لمجال آخر، وهو يقوم على أنّ بناء التشريعات الدينية هل قام على أنّ المخاطب هو الفرد (الإنسان الصغير) أو المجتمع برمّته (الإنسان الكبير)، وهذه قضيّة أصوليّة حقّها أن تبحث في علم الأصول، وقد تعرّضنا لبعض فروعها في مباحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١]، عند الحديث عن الوجوب الكفائي وحقيقته، وعن نظريّة خطاب الأمّة للعلامة محمّد مهدي شمس الدين.

٥ـ لو بني على حرمة اللمس مطلقاً وبعنوانه، فإنّ حرمة اللمس والمصافحة يستثنى منها المحارم، وكذا ما كان من وراء الثوب بلا غمز الكفّ ونحوه ممّا هو مثيرٌ نوعي، وكذلك حال الحرج والضرر والاضطرار الحقيقي لا الوهمي، أمّا استثناء العجائز فلم يقم عليه دليل، خلافاً لبعض فقهاء أهل السنّة. نعم لو بُني على الترخيص أو على النظريّة المقصديّة فإنّ استثناء العجائز قويّ جداً.

هذه خلاصة ما أردنا بحثه في هذه القضيّة، نطرحه للتداول والنظر بعنوان البحث العلمي، لا بعنوان النتائج الفتوائيّة، كما هو واضح.

---

(١) راجع: حيدر حب الله، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٩٣ ـ ٢٠٤.

الضرائب أو الفرائض الماليّة

بين العبادية وغيرها

المقدّمة

عندما نراجع كتب الكثير من الفقهاء المسلمين، نجدهم يدرجون الزكاة والخمس في كتاب العبادات، فيما يخرجون الجزية ودفع الخراج عن المجال العبادي، بل يصرّح كثيرٌ منهم بأنّ الزكاة والخمس من العبادات[1]، ويدخل أيضاً في مجال العبادات الكفّاراتُ، حيث يشترط فيها ـ كالزكاة والخمس ـ قصد القربة إلى الله تعالى.

ومعنى ذلك كلّه أنّ الزكاة والخمس لا يكفي فيهما مجرّد وصول المال إلى الفقير أو المستحقّ، وخروج عشرين في المائة من أموال زيد لتدخل في أموال عمرو الفقير، أو خروج اثنين ونصف في المائة من أموال بكر لتدخل في أموال خالد الفقير، فلو حصل ذلك من دون نية القربة من زيدٍ أو بكر لم يجزِء، ووجب عليهما الدفع مرّةً أخرى.

---

(١) انظر على سبيل المثال: علي كاشف الغطاء، النور الساطع ١: ٤٣٧؛ وجواهر الكلام ١٥: ٥٨؛ والعروة الوثقى ٤: ١٥١؛ ومستمسك العروة ٩: ٣٤٥؛ ومحمد تقي الآملي، مصباح الهدى ١٠: ٣٥٨؛ ومحمد هادي الميلاني، محاضرات في فقه الإمامية (الزكاة، ق١): ٢٨؛ والخوئي، شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٤: ٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ والسبزواري، مهذب الأحكام ١١: ٢٧٨؛ والحكيم، منهاج الصالحين ١: ٤٤٢؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣١٨؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٣٦٦؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٠٩؛ والخميني والصانعي، تحرير الوسيلة (مع تعليقات الصانعي) ١: ٤١٤.

وكأنّ الفقه الإسلامي لم يلاحظ حالة معاملة تقع بين الطرفين في الزكاة ـ كما هي الحال في البيع أو الإجارة ـ فأخرجها عن إطار باب المعاملات، ليُدخلها في باب العبادات[١]. وقد أرسل الكثيرون هذه القضيّة إرسال المسلّمات، ولم يُنسب الخلاف في ذلك إلا إلى الإمام الأوزاعي، حيث اعتبرها دَيناً، فلا يجب فيها (أي الزكاة) النية كسائر الديون[٢]. ويظهر من الشيخ الفيّاض في بحوثه الاستدلاليّة أنّ المسألة احتياطيّة عنده[٣]، وإن كانت فتواه في رسالته العمليّة واضحة في العباديّة[٤].

كما يُلفت هنا الموقف الوسطي الذي اتخذه السيّد محمد باقر الصدر في رسالته العملية ـ الفتاوى الواضحة ـ حيث أخرج الزكاة والخمس من دائرة العبادات في تقسيمه الرباعي للفقه إلى عبادات، وأموال، وسلوك خاص كالزواج، وسلوك عام كالجهاد والقضاء و.. ووضعها في دائرة الأموال، ضمن قسم الأموال العامة، مع أنّه جعل الكفارات في قسم العبادات، مصرّحاً بأنّ الزكاة والخمس من العبادات لكن يعتبر الجانب المالي فيهما أبرز من الجانب العبادي[٥]، إلى جانب ما نجده في تعليقته على (منهاج الصالحين للسيد الحكيم) حيث ذكر أنّ قصد القربة واجب في الزكاة، لكن لو أخرجها بدون قصد القربة لا يبعد الصحّة، وإن كان الأحوط العدم، ووافقه فيه بعض الفقهاء[٦].

---

(١) انظر: محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٠٩.

(٢) انظر: مستمسك العروة ٩: ٣٤٥.

(٣) انظر: تعاليق مبسوطة ٦: ٢٢٠.

(٤) انظر: الفياض، منهاج الصالحين ٢: ٣٧ ـ ٣٨.

(٥) راجع: محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة: ١٤٣.

(٦) انظر: الصدر، منهاج الصالحين ١: ٤٤٢ (التعليقة: ٦٧)؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ١:

على أيّة حال، نجد هذا الموضوع هاماً لتحديد الضرائب أو الإعانات الماليّة في الإسلام، وتصنيف موقعها وما يترتّب عليه من آثار فقهيّة، فلو أخذت الدولة الإسلاميّة ضرائب اليوم تحت مسمّيات متعدّدة من أموال من يجب عليهم الزكاة، لتصرِفها في المصالح العامة (سبيل الله)، فهل هذا الإخراج من مال الغنيّ لصالح الدولة يحقّق إخراج الزكاة أو الخمس من ماله، حيث لا يحتاج الأمر إلى قصد ونية أو لا؟ إلى غيرها مما سنلاحظ آثاره لاحقاً إن شاء الله.

ونفضّل أن ندرس كلّ واحدة من الضرائب أو النشاطات الماليّة على حدة، من حيث عباديّتها وعدمه، وهي: الزكاة والخمس والكفارات والجزية والخراج والوقف والأنفال، وسيتضمّن بحثُ العباديّة أدلّةَ أصل أخذ النيّة أيضاً، فليلاحظ.

١ ـ ضريبة الزكاة واشتراط القربة في الدفع

قلنا بأنّ مشهور الفقهاء المسلمين اشترطوا في الزكاة دفعها بقصد القربة إلى الله سبحانه، وأبرز أدلّتهم في ذلك ما يلي:

١ ـ ١ ـ مستند الإجماع والتسالم الإسلامي، ملاحظات نقديّة

الدليل الأوّل: الإجماع الإسلامي، بل تسالم الفريقين ـ كما أسلفنا سابقاً ـ على اعتبار الزكاة من الأمور العبادية، وهذا الإجماع كان المستند الوحيد لبعض الفقهاء، الذين يظهر منهم عدم قبول أيّ دليل آخر في المسألة عداه، مثل السيد محمّد الروحاني، حيث لابد لهذا الإجماع من أن يكون صادراً عن الشرع في النهاية[1].

---

٣٧٨ (لو دفعها بعنوان الزكاة ولو من دون قصد القربة)؛ ومحمود الهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٤٢.

(١) انظر: مستمسك العروة ٩: ٣٤٥؛ والآملي، مصباح الهدى ١٠: ٣٥٨، والخوئي، موسوعة

ويناقش: بأنّ هذا الإجماع ـ لو تمّ ـ محتمل المدركيّة، إنطلاقاً من الوجوه القادمة التي سوف نشير إليها إن شاء الله سبحانه، ولا يغيّر في تأثير المدركيّة حصول التسالم الذي هو رتبة أقوى من الإجماع بحسب عبارات الفقهاء؛ لأنّ المرجع إلى خصوصيّة واحدة وهي الكشف، فكما تتعطّل طاقة الكشف في الإجماع بالمدركيّة، يمكن أن يتعطّل التسالم كذلك، لوحدة الخصوصيّة.

هذا، وقد شكّك الشيخ المنتظري والشيخ الفياض في انعقاد إجماع، على أساس أنّ المسألة لم تكن معنونة في كلمات المتقدّمين من الفقهاء، فكيف نحرز وجود إجماع؟!(1). وأمّا قول الشيخ الطوسي وغيره بأنّ عليها اتفاق الفقهاء عدا الأوزاعي(2)، فهو يدل على توافق أهل السنّة عليه لا الإماميّة، ولهذا لا نجده ذكر شيئاً ولا غيره من الفقهاء المتقدّمين حول هذا الموضوع في غير كتاب المبسوط والخلاف، مما ينظر فيهما عادة لآراء أهل السنّة(3)، وربما يُعتبر تشكيك الشيخ المنتظري غير بعيد. كما أنّ مخالفة الأوزاعي ليست هيّنة أيضاً.

يضاف إلى ذلك أنّ كلمات بعض العلماء في هذا الموضوع من المذاهب كافّة ظاهرة في شرط النيّة، لا في شرط القربة بالضرورة، بمعنى أنّ خروج المال نحو الفقير، لابد أن يكون مقصوداً من قبل المالك، أمّا أن يكون قربيّاً فهذا غير واضح من عبارات

الإمام الخوئي (الزكاة) ٢٤: ٢٦٩؛ والسبزواري، مهذب الأحكام ١١: ٢٧٨؛ وتقي القمي، مباني منهاج الصالحين ٦: ٥١٣، ٥١٤؛ ومحمد الروحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى ٣: ٨١.

(١) انظر: العروة الوثقى مع تعليقات المنتظري ٢: ٩٤٤؛ والفياض، تعاليق مبسوطة ٦: ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٢) انظر: الطوسي، الخلاف ٢: ٤٩؛ والحلّي، المعتبر ٢: ٥٥٩.

(٣) انظر: المنتظري، كتاب الزكاة ٤: ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

هؤلاء، ولهذا تجد أنّ المحقّق الحلّي يستدلّ لشرط النيّة في الزكاة بأنّ الزكاة عبادة، فلزم فيها النيّة[1]، ولا معنى لهذا الاستدلال لو كان مقصوده بالنيّة هو نفس العباديّة كما هو واضح، فلتراجع كلماتهم بدقّة أكثر ليظهر هذا الأمر.

١ ـ ٢ ـ مرجعيّة أصالة الاحتياط أو التعبديّة، نقد وتعليق

الدليل الثاني: أنّ ذلك هو مقتضى الأصل عند الشك، فنحن نعرف أنّ الزكاة واجبة علينا، ونريد تفريغ ذمّتنا من هذا التكليف الثابت، وحيث إنّنا لو دفعنا الزكاة من دون قصد القربة نشكّ في فراغ الذمّة، فيلزمنا قصد القربة لإحراز فراغها؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

ويمكن أن نصوغ مقتضى الأصل والقاعدة بصياغة أخرى وهي: إنّ الأصل في المأمور به أن يكون عبادياً لو دار الأمر بين عباديّته وتوصّليته، وهذا الأصل جارٍ هنا ما لم تثبت التوصّلية بدليل.

وهذا الدليل قابل للمناقشة، من جهة أنّ قاعدة الشغل اليقيني تقع في مرتبة لاحقة على أصل البراءة، فإذا ثبت أنّ أصل البراءة جارٍ في موردٍ ما لم يعد هناك معنى لإجراء قاعدة الشغل اليقيني في المورد نفسه، وهنا تجري البراءة عن قيد قصد القربة؛ لأنّه من القيود التي تلحق التكليف وتقع في رتبة الشك فيه.

وأمّا ما قيل عن أصالة العباديّة، فهو مبنيّ على القول بعدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، والتحقيق ما ذهب إليه المحقّقون من الأصوليّين من أصالة التوصّلية، فليراجع في كتب أصول الفقه.

---

(١) انظر: الحلّي، المعتبر ٢: ٥٥٩.

١ ـ ٣ ـ نصوص أصالة العباديّة في الأفعال، وقفة وملاحظة

الدليل الثالث: ما قد يقال[١] من أنّ مقتضى الدليل العام هو أنّ الفعل عباديّ إلا ما خرج بالدليل، وهذا غير ما تقدّم في الدليل الثاني من أصالة التعبّدية عند الشك. ومرجع الدليل العام إلى مثل قوله تعالى: ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاء وَيُقِيمُوا الصَّلَوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ..**﴾ (البينة: ٥).

حيث يفيد هذا النصّ القرآني الحصر بأنّ ما أُمرنا به ليس سوى العبادة عن إخلاص، فيكون هذا الحصر بمثابة القانون الذي لا يُخرج عنه إلا بدليل، وحيث إنّ هذا النص واضح في العبادية والإخلاص، فيكون الأصل في الأعمال العباديّة، ومنها الزكاة والخمس والكفارات وغير ذلك.

ومن نماذج النصوص المقعّدة للأصل هنا الخبرُ المعروف المتواتر بحسب تعبيرهم: «إنّما الأعمال بالنيات»[٢]، فإنّه يفيد الحصر للأعمال بأن تكون بالنيّة، فلو لم تقع النية فلا عمل، والتوصّليّات مما يقع بلا حاجة إلى النية، تماماً كطهارة الثوب المتنجّس، فإنّ غسله بالطريقة المقرّرة شرعاً يوجب طهارته حتى لو لم يقصد الغاسل الطهارة أساساً، وهذا يعني أنّ الأصل في العمل أن يكون عن نية، أي ليس توصّلياً.

إلا أنّ الذي يبدو عدم صحّة الاستدلال بمثل هذه النصوص لتأسيس قاعدة العبادية في الأعمال، فإنّها أجنبية تماماً عن ذلك، ولكي نطبّق إشكالنا على هذين النصّين المشار إليها يمكن القول بأنّ الآية الكريمة وقعت في سياق انتقاد أهل الكتاب، ففي الآية السابقة عليها قال تعالى: ﴿**وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن**

(١) انظر: محمد تقي الآملي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ١٠: ٣٥٨.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٨٦؛ وصحيح البخاري ١: ٢.

بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾، وفي الآية للاحقة جاء قوله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُوْلَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾**، فالسياق ليس سياق تأسيس قاعدة في الأعمال بقدر ما المراد من الحصر هو ما قابل وأضيف إلى من تخاطبهم الآيات من أهل الكتاب، فكأنّ الآية تريد أن تقول: إنّ أهل الكتاب انحرفوا عن المسار الصحيح، فهم لم يؤمروا بما يدّعون، بل أمروا بعبادة الله وحده حنفاء على ديانة إبراهيم، وأين هذا المعنى من استدلال المستدلّ هنا؟! فإنّ الآية لا يُفهم منها أنّ كلّ أمر من عند الله هو عبادي، وإنّما يفهم منها أنّ الله لم يأمر بعبادة سواه خلافاً لما فعله المشركون وأهل الكتاب، ولا أقلّ من عدم ظهورالآية فيما يطرحه المستدلّ هنا.

أمّا الحديث الشريف، فإنّ المفهوم منه ـ لا سيما بقرينة ذيله ـ أنّ الإنسان يحاسب على قصده ونيته، فمن هاجر لله كان قصده لله وهو الذي يثيب، وأمّا من هاجر للدنيا وللنكاح وللتجارة فليس له عند الله سوى هذا ، فاقتطاع هذا الذيل أوهم أنّ الحديث مرتبطٌ بهذا الموضوع، وبعبارة أخرى: لا يريد الحديث أنّ يقول لا يُعمل عملٌ ولا يصحّ إلا بقصد القربة، وإنّما يريد أن يقول بأنّ الإنسان في مآلاته وثوابه وعقابه رهينُ ما يقصد، وإلا لو أخذ المعنى العام الذي قصده المستدلّ هنا للزم تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً، أو إطلاق العام وإرادة الجزء الأقلّ منه، بعد العلم بعدم كون الأغلبية الساحقة من أعمال الناس من نوع العبادات القربيّة كما هو واضح.

هذا، وقد أقرّ الشيخ المنتظري هنا بأنّه لو صحّ الاستدلال بهذه النصوص وأمثالها للزم تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً، فإنّ أكثر الأعمال لا تقع قربيّةً في الشرع[1]،

---

(١) المنتظري، كتاب الزكاة ٤: ٢٣٧.

وهو وجيه كما رأينا، ويجري في كثير من الآيات التي ذكروها وجملة من الأدلّة المتقدّمة واللاحقة، فلاحظ حتى لا نطيل.

١ ـ ٤ ـ مرجعيّة الارتكاز المتشرّعي، تفكيك وتشكيك

الدليل الرابع: ما ذكره السيد الخوئي وغيره، من الاستناد إلى الارتكاز المتشرّعي الراسخ في الأذهان في أنّ الزكاة من العبادات، وارتكاز المتشرّعة كاشفٌ عن الموقف الشرعي(١).

ويناقش بأنّ هذا الارتكاز لا يُحرز وجوده في عصر النصّ الذي هو العمدة في الكشف عن موقف المعصوم، ولو أحرزه المستدلّ فليبيّن لنا منشأ فهمه لحصول هذا الارتكاز عندهم، وهل في طبيعة أسئلتهم مثلاً ما يوحي بمفروغيّة الإرتكاز أو لا؟ وأين؟ وإلا فصرف ادّعاء الارتكاز اعتماداً على وجوده في أذهان المتشرّعة اللاحقين الذين يمكن أن يكون الارتكاز قد تولّد عندهم نتيجة تراكم الفتاوى والاتفاق الفقهائي على الموضوع.. لا يثبت الحكم الشرعي وموقف المعصوم.

بل قد ندّعي عدم وجود هذا الارتكاز، وذلك أنّ الزكاة كانت تجبى من قبل الدولة، ومن الطبيعي أن يدفع بعض الناس زكاتهم إجباراً؛ لعدم تديّنهم مثلاً أو عدم إرادتهم الدفع للسلطان، فلو كان قصد القربة شرطاً مرتكزاً في الأذهان لكان من المفترض أن يُسأل عن حكم أولئك الذين دفعوا زكاتهم للدولة مجبرين ولو كانت الدولة شرعيّةً، نظراً لكثرة الابتلاء بهذا الموضوع، بصرف النظر عن كون الدافع للدولة شيعياً أوغيره، ما لم نقل بالتمييز الذي طرحه السيد الصدر من جعل قصد

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (الزكاة) ٢٤: ٢٦٩؛ ومحمود الهاشمي، بحوث في الفقه (كتاب الزكاة) ٣: ٢٥٥.

القربة واجباً لكن من دونه لا تبطل الزكاة، فيفيد هذا الوجه الذي قدّمناه بمقدار.

١ ـ ٥ ـ حديث دعائم الإسلام وأركانه، مطالعة نقديّة

الدليل الخامس: ما ذكره السيّد الخوئي، من أنّ الزكاة عُدّت في بعض الأحاديث الشريفة من مباني الإسلام وأركانه الخمس، وهي أحاديث وردت عند السنّة والشيعة، بل في بعض الأخبار أنّ الواحدة من هذه الأركان لا تُقبل إلا بالأخرى، فإنّ مناسبة الحكم والموضوع ومقارنتها مع أخواتها من سائر العبادات، ولاسيما الصلاة، تقضي بأنّ الكلّ من سنخٍ واحد في اعتبار العبادية[1].

وهذ الوجه جيّد، لكن ينبغي التوقّف قليلاً عند حيث الدعائم هذا، وذلك:

أولاً: إنّه يشير إلى أنّ الإسلام قد بُني على عدّة أمور، وهنا ينبغي أن نعرف: ما هو المراد من الإسلام؟ فإنّ للإسلام معنيين محتملين في الحديث:

أحدهما: الفعل والأمر الذي يقوم به الفرد، فيتحقّق به انتماؤه لطريق الله المستقيم، فيكون المراد أنّ إسلام كلّ فرد ينبني على عدّة أمور، ولا يكون إسلامه إلا بها.

ومن هذا المعنى انطلق السيّد الخوئي ـ فيما يبدو ـ في تفسير هذا الحديث النبوي المشهور، فإنّه إذا كان إسلام كلّ فرد لا يقوم إلا على هذا، فهذا يُفهم منه عرفاً أنّ هذه الأمور تقع عن نيّة وقصد إلهي.

ثانيهما: أن لا يُقصد من الاسلام في الحديث إسلام الفرد، بل يراد منه الظاهرة والمنظومة التي جاء بها الرسول، بمعنى أنّ هذا الدين يقوم على الصلاة والزكاة والشهادتين والولاية والحجّ وغير ذلك مثلاً، فلا إسلام من دون شهادتين، ولا إسلام من دون صلاة، ولا إسلام في الحياة من دون الحجّ، وكذلك لا إسلام من دون

(١) موسوعة الإمام الخوئي (الزكاة) ٢٤: ٢٦٩.

زكاة، فأيّ إسلام لا تكون في هذه الأمور، لا يصلّي فيه الناس، ولا ينفق الغني منهم على الفقير فيه، ولا يحجّ فيه الناس، فليس بإسلام، تماماً كما يقال من أنّ الإسلام قد قام بسيف علي ومال خديجة، أو نقول: لا إسلام من دون عدالة اجتماعيّة مثلاً.

فالإسلام منظومة لها أسس، وهذه الأسس هي الأركان الخمسة، نعم لو عبّرت النصوص بالإيمان بما هو فعل قلبي لم يعد يمكن هذا التفسير.

وما يبدو لي هو أنّ أغلب صيغ هذا الحديث يُقصد منها المعنى الثاني، وهو أنّ هذا الدين مبنيّ وقائم على أركان لا يوجد من دونها، ومن ثم لا علاقة له بالجانب الذاتي الفردي.

ولهذا كلّه، لا يمكن أن نستفيد عباديّة الزكاة من قرنها الكثير بالصلاة في الكتاب والسنّة، كما ألمح إلى هذه النقطة الأخيرة الشيخ الفياض أيضاً[(١)].

ثانياً: حتى لو أخذنا بفهم السيّد الخوئي، فلا دلالة في الحديث على عباديّة الزكاة بالمعنى المشهور؛ فلو أنّ شخصاً يزكّي ويُنفق ويُخرج ماله للفقراء، لكن لا بقصد القربة؛ بل لأنّ هذا العمل خيرٌ وحسن، لماذا لا يشمله الحديث، فيرى أنّه حقّق ما يريد الإسلام، بصرف النظر عن تفاصيل نيته إلا بنحو المصادرة على المطلوب؟!

ومجرّد أنّ سائر ما ورد في الحديث هو من الأمور العباديّة لا يكفي لجعل الزكاة أمراً عبادياً، كما هو واضح.

ثالثاً: لو أنّ شخصاً اعتقد بأنّ الله واحد وأنّ محمداً رسوله، نتيجة بحث علمي، ولم يعش قصد القربة في اعتقاده، وإنما اضطرّ إليه اضطراراً عبر المقدّمات العلميّة، هل لا يصدق عليه أنّه مسلم؟! وقد ورد في بعض صيغ هذا الحديث ـ كما في صحيح

---

(١) تعاليق مبسوطة ٦: ٢٢٠.

البخاري وخصال الشيخ الصدوق وغيرهما[١] ـ أنّ الشهادتين من الخمسة التي بني الإسلام عليها، فكيف يمكن الحكم بإسلامه مع أنّه لم يقصد القربة بذلك؟!

رابعاً: إنّ الحديث عن أنّ بعض الروايات ذكرت أنه لا تُقبل الواحدة من دون أخرى، لا يصحّ شاهداً، بل المراد أنّه لا تُقبل صلاة إنسانٍ يمنع المال عن الفقير، أما من يعطي الفقراء ـ سواء عن قصد القربة أو لغير ذلك ـ فهذا تقبل صلاته، وهكذا لا يقبل إحسان الغني على الفقراء ـ ولو بدافع إنساني فطري ـ إلا بالصلاة وعبادته لله فيها.

والحاصل أنّ هذا الحديث وإن كان الاستدلال به جيداً، إلا أنه غير تام فيما يبدو.

١ ـ ٦ ـ اندراج الزكاة في مفهوم الصدقة العبادي، تأمّل وتحليل

الدليل السادس: ما ذكره السيد الخوئي وغيره أيضاً، من أنّ الزكاة قد عبّر عنها في الكتاب والسنّة بالصدقة كما هو معروف، كما عبّر عن العامل عليها في بعض الأخبار بالمصدّق، ومن المعلوم أنّ الصدقة ـ واجبةً كانت أم مندوبة ـ يعتبر في مفهومها قصد القربة، بل هذا هو الفارق بينها وبين الهديّة[٢].

ولعلّ هذا الوجه من أقوى الوجوه التي تطرح في المقام، إلا أنّ ما يجب التركيز عليه هو معنى الصدقة في اللغة العربية وتمييزها عن الهبة والهدية، فإنّ الكلمة ليست ابتكاراً قرآنياً، بل لها وجود عند العرب قبل الإسلام، وقد استخدمها القرآن الكريم عنواناً للزكاة، وكان الاستخدام القرآني هذا أساساً في نحت مصطلح ثانٍ للزكاة

---

(١) الخصال: ٤٤٧؛ وصحيح البخاري ١: ٨.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (الزكاة) ٢٤: ٢٦٩؛ والمنتظري، العروة الوثقى مع تعليقات المنتظري ٢: ٩٤٤؛ وله أيضاً: كتاب الزكاة ٤: ٢٤٤ ـ ٢٤٦.

وهو الصدقة، ولهذا استخدم هذا التعبير في حقّها وما يشتقّ منه كالمصدّق وغير ذلك.

ولو رجعنا إلى التحليل اللغوي لما رأينا فكرة قصد القربة إلى الله وامتثال أوامره جزءاً من مفهوم الصدقة في كلمات اللغويين المحقّقين[١]، وإنّما سمّيت صدقة من الصدق الذي يرجع إلى معنى القوّة والاستحكام. والفرق بين الصدقة والهدية واضح، فإنّ الصدقة في لغة العرب يؤخذ معها مفهوم الإعانة والمساعدة بخلاف الهدية، فإذا أعطيت الفقير مالاً لفقره كي ترفع عجزَه كان ذلك صدقةً، وأما إذا أعطيت الغني مالاً لا لأجل ذلك كانت هدية، ولعلّه لهذا قال الجوهري في الصحاح: «والصدقة: ما تصدّقت به على الفقراء»[٢].

ومن هنا، استخدم القرآن الكريم في حقّ إخوة يوسف عندما عمّهم العجز التعبيرَ التالي: ﴿**فَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَيْهِ قَالُواْ يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُّزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ**﴾ (يوسف: ٨٨)، فلا علاقة لمفهوم الصدقة في اللغة العربية بالجانب الشرعي، وإنما ترتبط بمفهوم الإعانة والمساعدة وإنقاذ الغير وتفريج همّهم وكربهم ورفع مشاكل المحتاجين بدفع المال إليهم، ولهذا كانت الصدقة مما يمكن أن تحتوي المِنّة ويترقّب فيها ذلك؛ فمن يتصدّق على شخص يمكن أن يمنّ عليه، أما مطلق الهدية فلا منة فيها عادةً، قال تعالى: ﴿**قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُبْطِلُواْ صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأذَى كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاء النَّاسِ وَلاَ يُؤْمِنُ بِاللهِ**

(١) راجع: معجم مقاييس اللغة ٣: ٣٣٩ ـ ٣٤٠؛ والجوهري، الصحاح ٤: ١٥٠٥ ـ ١٥٠٦؛ والفراهيدي، العين ٥: ٥٦ ـ ٥٧؛ و..

(٢) الصحاح ٤: ١٥٠٦.

وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لاَّ يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُواْ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٦٣ ـ ٢٦٤).

وارتباط الصدقة بالقربة إلى الله مفهوم تأسّس بالتدريج في الثقافة الإسلاميّة، وإلا فنحن نلاحظ القرآن الكريم يتحدّث عن الصدقة عن قربة بتعبير (الإنفاق في سبيل الله او ابتغاء مرضات الله) أو ما شابه ذلك، فعندما يدلّ الدليل على قصد القربة تصبح الصدقة ذات معنى شرعي خاصّ، وإلا ففي النصّ القرآني لا تعني ذلك ـ مبدئيّاً ـ بحسب اللغة العربيّة.

ونستنتج ممّا تقدّم، أنّ مفهوم الصدقة لا يستبطن العبادية، لكن حيث ركّز القرآن على الإنفاق على المحتاجين ابتغاء رضا الله تعالى تبلور مفهوم الصدقة الشرعي، وهذا غير أنّ كلّ مورد استعملت فيه كلمة الصدقة فهي تدلّ على شرط القربة إلى الله، فليلاحظ.

نعم، يمكن أن يستدلّ هنا بطريقة أخرى لعلّها هي مقصود السيد الخوئي، وحاصلها أنّ الزكاة تعرف في الوسط الفقهيّ والمتشرّعي وبلغة الكتاب والسنّة على أنّها صدقة، كما يُطلق مصطلح الصدقة أيضاً في حقّ أمور أخرى، وبناءً عليه فإذا جاء نصّ لاحق من أحد الأئمة عليهم السلام يعلن فيه أن لا صدقة إلا ما أُريد به وجه الله تعالى، فيكون هذا الحديث مفيداً لنفي تحقّق الزكاة ـ والتي هي صدقة بنصّ الكتاب والسنّة ـ عند عدم القربة إلى الله تعالى، وهذا ما يفيد اشتراط القربيّة في الزكاة وغيرها من الصدقات، بحيث لو أُتي بها بدون قصد القربة فتكون بحكم العدم، فيجب إعادة إخراجها من جديد كما هي فتوى مشهور الفقهاء.

وأهم النصوص الدالّة على نفي الصدقة بدون قصد القربة ما يلي:

١ ـ **خبر حماد بن عثمان،** عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا صدقة ولا عتق إلا ما أُريد به وجه الله عز وجلّ»[١]. ونحوه خبر حمّاد وابن أُذينة وابن بكير وغيرهم[٢].

٢ ـ **خبر جميل،** قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يتصدّق على ولده بصدقة وهم صغار أله أن يرجع فيها؟ قال: «لا، الصدقة لله عز وجلّ»[٣].

٣ ـ **خبر طلحة بن زيد،** عن جعفر، عن أبيه عليه السلام، قال: «من تصدّق بصدقة ثم ردّت عليه فلا يأكلها؛ لأنّه لا شريك لله عز وجلّ في شيء فيما جعل له..»[٤].

وغير ذلك من النصوص التي يمكن أن تراجع في محلّها، فلا نطيل.

وقد يقال في مقابل ذلك:

أولاً: إنّ كلمة الصدقة مصطلح يطلق تارةً ويراد به معنى عام، وثانيةً ويراد به معنى خاص، تماماً كمصطلح الغنيمة الذي هو مشترك بين معنى عام هو مطلق الفائدة، ومعنى خاص وهو ما يؤخذ من مال العدو في الحرب، وككلمة الخمر التي تطلق تارةً بالمعنى العام المساوق لكلّ مسكر خامر العقل، وأخرى على المعنى الخاصّ الذي يعني الشراب العنبي المسكر نتيجة تعتيقه بالتدريج حتى صار مسكراً بنفسه.

وعليه، فإذا أطلقت كلمة الصدقة لزم النظر في المراد، هل المراد هو المعنى العام أو المعنى الخاص؟ وهل المعنى الخاصّ واحد أو متعدّد؟

ولو راجعنا كلمة الصدقة في الكتاب والسنّة لوجدناها تطلق تارةً ويراد بها الزكاة، وأخرى تطلق اسماً للوقف، وثالثة تُطلق ويراد بها المعنى اللغوي العام الذي

(١) الكافي ٧: ٣٠.

(٢) المصدر نفسه؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٣٩، ١٥١ـ١٥٢.

(٣) الكافي ٧: ٣١.

(٤) تهذيب الأحكام ٩: ١٥٢.

هو عبارة عن مطلق الدفع إلى المحتاجين، ورابعة تطلق ويراد منها ما دفع قربةً لله تعالى وله أحكام خاصّة، فاللفظ بات ينصرف إلى أربعة معانٍ بحسب السياق والمناسبات، لا أنّه في اللحاظ العرفي له معنى واحد، ويراد تطبيقه على مصداق معيّن هنا أو هناك، مع أنّ جذره اللغوي يرجع لمعنى واحد فتأمّل جيداً.

فمثلاً، لنلاحظ آية مصارف الصدقات في القرآن الكريم (التوبة: ٦٠)، فهي تقول بأنّ الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها وفي الرقاب و..، ولم يفهم أحد من علماء المسلمين عنوان الصدقات هنا إلا بمعنى الزكاة، ولهذا لم يحصروا صدقة الوقف ولا الصدقات المستحبّة ولا الخمس ولا غيرها بأن تُصرف في هذه الموارد الثمانية خاصّة، وليس ذلك إلا لأنّهم فهموا أنّ كلمة الصدقات أُريد منها هنا ما هو كالعَلَم والاسم للزكاة خاصّة، لا أنّها استُعملت في مطلق العطاء الخيري، وأُريد خصوص الزكاة من بين هذه العطاءات الخيريّة.

وكمثال آخر، لنلاحظ أيضاً صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر أنّه قال ـ في حديث ـ: «لا يرجع في الصدقة إذا ابتغى بها وجه الله عز وجل»[1]. فيفهم أنّ الصدقة قد تعني حالة عدم قصد القربة، غايته أنّ عدم الرجوع مربوط بحالة قصد القربة. وكذلك صحيحة محمد بن مسلم الأخرى، عن أحدهما عليهما السلام، أنّه سُئل عن رجلٍ كانت له جارية فأذته امرأته فيها، فقال: هي عليك صدقة، فقال: «إن كان قال ذلك لله عزّ وجل فليمضها، وإن كان لم يقل فله أن يرجع إن شاء فيها»[2]. ممّا يوحي بأنّ الصدقة تقع، غايته أنّ الرجوع مربوط بالقربة، وإلا لقال له: لو لم تقصد القربة

(١) الكافي ٧: ٣١.

(٢) المصدر نفسه ٧: ٣٢.

لم تقع صدقة أساساً، أو لسأله هل نويت الصدقة حقيقةً فيما قلت أو لا؟

وهذا يعني أنّنا أمام احتمالات في تفسير النصوص هنا، لاسيما الحديث الأوّل الذي هو العمدة في المقام:

أ ـ فقد يراد الزكاة؛ لمعروفيّتها بعنوان الصدقة. وهذا يثبت المطلوب هنا.

ب ـ وقد يراد الوقف؛ لمعروفيّته بهذا العنوان أيضاً. وهذا ما يثبت المطلوب في باب الأوقاف، دون الزكاة.

وقد وضع بعض المحدّثين هذا الحديث في سياق الحديث عن باب الوقف، حيث فهموا منه ذلك، ولم يذكروه في باب الزكاة.

ولو بقينا نحن وهذين الاحتمالين فقد يقال: يكفينا التردّد في هذا المجال بين الزكاة والوقف، والشكّ في إرادة الزكاة في الحديث، فتجري البراءة، ما لم يقل قائل بأنّ دوران الأمر بين الوقف والزكاة يوجب تعلّق العلم الإجمالي بكليهما احتياطاً، ما لم يورد عليه بأنّ عبادية الوقف قد قام الدليل عليها، فينحلّ العلم الإجمالي حينئذٍ. إلا أنّ إثبات العبادية في الوقف مشكلٌ جداً لو تركنا مثل هذه الأحاديث، وسيأتي إن شاء الله.

ج ـ وقد يراد مطلق تقديم المال للمحتاج بعنوان الإعانة الخيريّة لا بعنوان الهدية والهبة والنحلة. ومن الواضح أنّ هذا الاحتمال إذا أريد من الحديث، فسوف ينفي عنوان الإعانة إلا بقصد القربة، فكلّ من يعين الغيرَ المحتاجَ إذا لم يصدر منه ذلك بقصد القربة لا قيمة له، بل لم يقع أساساً ، ومن الواضح أنّه لا يُراد ذلك؛ إذ لا معنى لنفي عنوان الإعانة للمحتاج عن الفعل الذي قام به المتصدّق، إلا إذا أريد بنفيه مجرّدَ نفي بعض آثاره.

د ـ وقد يراد مطلق تقديم المال للغير لكن بقصد القربة، أو الإحسان للغير بقصد القربة، سواء كان هذا الذي يقدّم للغير زكاةً أو وقفاً أو صدقة مستحبّةً أو خمساً أو إبراءً من دينٍ أو غير ذلك، فعنوان الصدقة هنا أُخذ في مقابل مطلق الزكاة والوقف والعطاء، حيث عنى العطاء القربيّ، وقد تحوّلت الصدقة في الثقافة الفقهيّة إلى هذا المعنى، حيث باتت تنصرف في الفقه إلى العطاء القربيّ أكثر من انصرافها إلى محض الخمس والزكاة والوقف وغير ذلك، ولهذا تجد أنّ بعض الفقهاء[١]، يضعون باب الصدقة مستقلاً ملحقاً بعنوان الوقف؛ لأنّ الصدقة هناك تنصرف إلى العطاء القربيّ. بل نجد الكثير من العناوين التي تميّز الصدقة عن الزكاة والوقف وغيرها، في كتب الحديث والفقه فليراجع[٢].

بل قد يؤيّد ما نقول ببعض الروايات التي اعتبرت أنّ الصدقة مفهوم محدَث أسّسته الثقافة الإسلاميّة، وأنّ العرب قبل ذلك ما كانوا يعرفونها، إذ من الواضح أنّ الصدقة بالمعنى اللغوي المحض كانت معروفة للعرب، بينما الذي لم يكن معروفاً هو الصدقات القربيّة لله تعالى ولو كانت للغنيّ، فقد ورد في صحيحة زرارة، عَنْ أَبِي عَبْدِ الله قَالَ: «إِنَّمَا الصَّدَقَةُ مُحْدَثَةٌ إِنَّمَا كَانَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ يَنْحَلُونَ وَيَهَبُونَ ولَا يَنْبَغِي لِمَنْ أَعْطَى للهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئاً أَنْ يَرْجِعَ فِيهِ..»[٣]. فهذا يعني أنّ مفهوم العطايا القربيّة ولو داخل الأسرة هو مفهوم لم تكن تعرفه العرب، وقد أسّسته الثقافة الإسلاميّة، ممّا يؤكّد أنّ مصطلح الصدقة أخذ معنى جديداً عند العرب بعد الإسلام،

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٥٥ ـ ٢٥٧.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الكليني، الكافي ٧: ٣٠، حيث عنون البابَ بقوله: بَابُ مَا يَجُوزُ مِنَ الْوَقْفِ وَالصَّدَقَةِ وَالنُّحْلِ وَالْهِبَةِ وَالسُّكْنَى وَالْعُمْرَى وَالرُّقْبَى و..

(٣) الكافي ٧: ٣٠.

وأنّ هذا المعنى هو العطاء القربي لله تعالى وأنّ من آثاره عدم جواز الرجوع في هذا العطاء.

وهذا كلّه يؤكّد أنّ إطلاق الصدقات على الزكاة يحتمل أن يكون إطلاقاً لغويّاً فقط؛ لأنّه يستبطن عطاءً خيريّاً، بينما إطلاق الصدقة بمفهومها الحادث المشتهر في الثقافة الإسلاميّة هو إطلاق مستجدّ.

وهنا قد يقال: لا يراد في الحديث الصدقة بالمعنى الفقهي المصطلح اليوم والذي يدلّ على التصدّق على شخص بقصد القربة إلى الله، إذ لو كان هذا المعنى هو المراد من الصدقة في الحديث، لكان الحديث لغواً وتكراراً، كالقضيّة بشرط المحمول على حدّ تعبير المناطقة، إذ المعنى بناء عليه هو: لا إنفاق بقصد القربة إلا أن يكون بقصد القربة!

لكنّ هذا الكلام غير كافٍ؛ لاحتمال أن يراد من الصدقة ذلك المال الذي يدفع وتترتّب على دفعه بعض الآثار الخاصّة، كعدم جواز الرجوع فيه، فيكون الحديث بصدد بيان أنّ هذا المال الذي لا يجوز الرجوع فيه، واستُخدم تعبير الصدقة في حقّه، إنّما هو الذي يُدفع لوجه الله، لا مطلق التصدّق والإنفاق على الفقراء والمساكين.

وهذا يعني أنّه يحتمل إرادة الزكاة والوقف، كما يحتمل أن يراد ما يلي: هناك مفهوم اسمه الصدقة في الشرع تترتّب عليه بعض الآثار الفقهيّة، كعدم جواز الرجوع فيما أُعطي، وهذا المفهوم لا يتحقّق إلا إذا أُريد مما أُعطي وجه الله سبحانه، وعليه فلا يكون الحديث مشترطاً للقربة في الزكاة أو الوقف جزماً، بل مشترطاً لقصد القربة في كلّ عطاء تترتب عليه آثار الصدقة الشرعيّة المعروفة.

فالصدقة عنوان يطلق على ثلاثة مسمّيات متفرّقةً: الزكاة، والوقف، والعطاء

الذي له آثار خاصّة في الشرع، كعدم جواز الرجوع، والذي به يمتاز عن الهبة والنحلة، وحيث لا ترجّح في الأحاديث للزكاة والوقف، لم يعد يمكن اشتراطهما بالقربة، والقدر المتيقن من الاشتراط هو المفهوم الثالث للصدقة.

ولمزيد تقريب للفكرة نقول: اليوم عندما نطلق كلمة الصدقة في العرف المتشرّعي بين الناس، فلا ينصرف ذهنهم إلى مطلق الزكاة ولا مطلق الخمس ولا مطلق الخراج ولا مطلق الأنفال ولا مطلق الأوقاف، بل ينصرف للعطاءات الخيريّة التي تُعطى للمحتاجين، ولا تمثل هبةً أو نحلة، بل هي مفهوم عطائي آخر، لا يصحّ الرجوع فيه ويكون منبوذاً هذا الرجوع، وما ندّعيه هنا هو أنّ هذا المفهوم ربما يكون هو المقصود من الأحاديث، والتي وجدناها لا تتصل بحسب سياقاتها بالزكاة. ومعه يصعب الاعتماد على هذه الروايات لإثبات شرط القربة في كلّ شيء أطلقت الشريعة عليه عنوان الصدقة، فإنّ الإطلاق متعدّد ولا يحرز اتحاده.

وخلاصة إشكالنا هو ادّعاء تعدّد معنى الصدقة في اللغة بعد العصر الإسلامي، على الزكاة، وعلى الوقف، وعلى نوع خاص من العطاء، له أحكام خاصّة، وعُرف بالصدقة، وهو مشروطٌ بالقربة، ومعه لا يُحرز في هذه الروايات إرادتها مطلق ما سمّي بالصدقة واستعمل تعبير الصدقة فيه، بل خصوص المعنى الثالث لها.

ثانياً: قد يبطل الاستدلال بهذه الأحاديث، من حيث إنّ لسانها متداولٌ في نفي الكمال، لا في نفي الصحّة أو نفي الوقوع، مثل: «لا صلاة لجار المسجد..»، بل قد ورد في الحديث عن الصدقة نفسها: «لا صدقة وذو رحم محتاج»[1]، مع أنّ الصدقة بكلّ معانيها تجوز ولو كان ذو الرحم محتاجاً.

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٦٨، و٤: ٣٦٩.

ولعلّ ما ذكرناه هو التفصّي الذي اعتمده السيد الصدر من مثل هذا الدليل، حيث حكم ـ كما قلنا ـ بصحّة الزكاة لو وقعت من دون قصد القربة.

وقد يناقش بأنّ ظاهر الحديث نفي الوقوع، وتنزيل هذه الصلاة أو الصدقة منزلة العدم، فإذا دلّ الدليل في الخارج على إرادة نفي الكمال أُخذ به؛ لقيام القرينة، وإلا بقينا على ظاهر الدلالة المذكورة ، وحيث لم يقم في المقام دليل لزم تفسير النفي بنفي الصحّة أو نفي الوقوع، فيثبت استدلال السيد الخوئي.

وقد يجاب ـ بعد التنزّل عن إشكالنا الأوّل المتقدّم ـ بأنّ هذا الكلام غير صحيح، فإنّ لسان النفي رغم تحقّق الشيء ظاهراً لسان شائع في اللغة العربية والعرفيّة، ويراد منه المبالغة كثيراً، فأنت تقول: لا تقوى وجارك محتاج، ولا تديّن عندك وأنت لا تصلّي في المسجد، ولست بمواطن إذا لم تهتمّ بالقضايا السياسية، فأنت لا تريد نفي التديّن مطلقاً، ولا نفي المواطنة مطلقاً، بل تريد نفي رتبة منهما، فتبالغ لبيان أهميّة ذلك الشيء، فتنفي أصل القضيّة. وشيوع هذا التعبير شيوعاً كبيراً في اللسان العرفي وفي النصوص، هو الذي يجعلنا لا نستظهر منه إرادة نفي الوقوع أساساً إلا بقرينة، فيكون المقصود بالحديث هنا: إنّ من ينفق إنفاقاً خيريّاً على الفقراء مثلاً إذا لم يقصد بذلك وجه الله، فكأنّه ما فعل شيئاً، ويراد من ذلك المبالغة في تصفية النيّة في أعمال الخير والإعانة، فإنّ المؤمن هو من يعطي لوجه الله لا لمقابل.

وربما يؤيّد ما نقول أنّ النصوص الحديثية عبّرت عن كلّ معروف بأنّه صدقة، فقد ورد في الحديث الصحيح: «كلّ معروف صدقة»(١)، وهذا معناه أنّ كلمة الصدقة لو

(١) الكلينيّ، الكافي ٤: ٢٦، ٢٧؛ والقاضي النعمان، دعائم الإسلام ٢: ٣٢٠؛ والصدوق، الخصال: ١٣٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٥؛ وابن شعبة الحرّانيّ، تحف العقول: ٣٨٠؛

كانت تشرط بقصد القربة في جميع استعمالاتها للزم شرط قصد القربة في فعل أيّ معروف، إلا إذا قيل بأنّ هذا الحديث يريد تنزيل المعروف منزلة الصدقة ولو لم يكن صدقةً واقعاً.

ثالثاً: ما ذكره أُستاذنا السيد محمود الهاشمي حفظه الله، من أنّ هذه الروايات هنا ظاهرة في أنّ الصدقة تُعطى في سبيل الله، وكأنّها تُعطى لله، وهذا مأخوذ في مفهوم الصدقة، وهو غير قصد القربة، فلو أعطاها في سبيل الله بقصد الرياء كان صدقة[1].

وقد تُثار مداخلة هنا وهي أنّ ظاهر هذه الأحاديث هو اتصالها بالإرادة والقصد، كما هو صريح تعابيرها: (أُريد به وجه الله)، ولا معنى لكلمة (أُريد به وجه الله)، إلا أن يكون القصد من وراء الصدقة هو الله تعالى، لا مجرّد كون الصرف والدفع قد وقع خارجاً في سبيل الله ولخدمة طريقه سبحانه، فهذا هو المفهوم عرفاً من هذا التركيب. واللافت أنّ سيدنا الأستاذ الهاشمي قد فهم من آية (ابتغاء وجه الله) قصد القربة، غايته حصرها بقصد القربة في مقابل أخذ الثواب[2]، مع أنّ تعابير الروايات هنا ليست بعيدةً عن تعبير هذه الآية الكريمة.

رابعاً: إنّ بعض الروايات الواردة في المقام لا دلالة لها على ما نحن فيه (وهذا إشكال على دلالة بعض الروايات هنا، لا جميعها)، وهو ما جاء بلسان أنّ الصدقة هي لله تعالى، مثل خبر جميل، أو أنّه لا شريك لله عز وجلّ في شيء فيما جُعل له، مثل

والاختصاص: ٢٤٠؛ والطوسيّ، الأمالي: ٤٥٨؛ وابن أبي جمهور الأحسائيّ، عوالي اللآلي ١: ٣٧٦، ٤٥٣؛ والنوريّ، مستدرك الوسائل ١٢: ٣٤٣، نقلاً عن كتاب الأخلاق، لأبي القاسم الكوفيّ.

(١) الهاشمي، كتاب الزكاة ٣: ٢٥٢.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٢٥٣.

خبر طلحة بن زيد.

وهذا اللسان لا يثبت عباديّة الصدقات، بل يُثبت أنّها لو وقعت فهي لله، فلا يجوز الرجوع فيها، بمعنى أنّ الصدقات قد جعلها الشارع لله، فإنّه هو الذي يأخذ الصدقات، ولمّا كانت لله، لم يجز الرجوع فيها، ولا فرق في كونها لله بين أن تكون قد قُصد فيها القربة من دافعها أو لا، بل مجرّد كونها دفعت بقصد الإعانة والمساعدة وسدّ حاجات الآخرين والإشفاق عليهم، فهذا يعني أنّها دخلت في يد الله تعالى، فلم يجز الرجوع فيها، وعليه فهذه النصوص لا تدلّ على شرط القربيّة، بل تدلّ على وقوع الصدقات مطلقاً خارجاً في يد الله وتحقّق العلاقة معه خارجيّاً بذلك، سواء قصد الدافع ذلك أم لا. وتعبير (فيما جُعل له) في خبر طلحة، لا يحرز أنّ الجاعل هو الدافع للصدقة، بل الجاعل قد يراد منه الله تعالى، أيّ إنّ الصدقة خُصّصت لله سبحانه، ولا يعلم كون (جعل) مبنيّاً للمعلوم حتى يُنسب الجعل للدافع. على أنّ لنا كلاماً في وثاقة طلحة بن زيد.

والمتحصّل أنّ نصوص قربيّة الصدقات لا يحرز شمولها لمطلق الزكاة، نعم لو قُصدت القربة من الزكاة وغيرها دخلت في المعنى الثالث للصدقات.

١ ـ ٧ ـ نصوص العلاقة بين الله وأخذ الصدقة، مناقشة نقديّة

الدليل السابع: ما ذكره السيد الخوئي أيضاً، من الاستناد إلى ما ورد في بعض الأحاديث، من أنّ الله سبحانه هو الذي يُباشر بنفسه أخذ الصدقة، بل قال تعالى: ﴿**أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ**﴾ (التوبة: ١٠٤)، وكذلك ورد استحباب تقبيل اليد بعد التصدّق، وعليه فمناسبة الحكم والموضوع تقضي بأنّ الشيء الذي يباشره الله سبحانه بنفسه لأخذه لابدّ وأن يكون منسوباً إليه

ومضافاً إليه جلّ شأنه، فتثبت العبادية بذلك[١].

وهذا الوجه مبنيّ على أنّ النسبة إلى الله تعالى دليل اشتراط العبادية في هذا الفعل، وهذا يعني أنّ هذه النسبة لا تتحقّق إلا في ظلّ قصد امتثال الأمر الإلهي والقربة إليه سبحانه بفعل الزكاة، وكأنّك تقصد إعطاء المال لله سبحانه.

إلا أنّ الذي يبدو لي أنّ الآية الكريمة وأمثالها بصدد استخدام تعبير كنائي عن قبول الله سبحانه لهذا الفعل من الإنسان، بهدف حثه وتشجيعه على القيام به، فكأنّ الله يريد أن يقول: إنّكم عندما تدفعون الزكاة لمساعدة المحتاجين من الفقراء والمساكين وفي الرقاب وأبناء السبيل، فإنكم لا تخسرون هذه الأموال، بل كأنكم تضعونها بيد الله وتعطونها، والله ليس بفقير حتى يذهب المال عليكم، بل هو غنيٌّ سيضاعف لكم هذا المال.

ولهذا ركّزت النصوص الأخرى في الكتاب والسنّة على مفهوم مضاعفة المال لمن يعطي ماله للمحتاجين بمثال السنبلة وغيرها، فالتعبير بأخذ الصدقة يعني أنّها مضمونة، وأنّ الله يكافيك ويجازيك على فعلك هذا، وهذا غير قصد القربة إلى الله.

ويقوم فهمنا لهذه الآية وأمثالها على أنّ الإثابة وردّة الفعل الحسنة من الله سبحانه على أفعال العباد، لا تنحصر بحالة الإتيان بالفعل عن قصد القربة، وإن كان هذا القصد أعلى درجات الفعل، بل يمكن أن يتحقّق ذلك ولو كان بقصد آخر، شرط أن يكون هذا القصد إنسانيّاً فطرياً أخلاقياً وجدانياً، أما لو كان قصداً غير أخلاقيّ كالرياء والسمعة والمنّ على الفقير والتقرّب لآلهةٍ غير الله، فهو غير مقبول، ولا يوجد دليل قاطع يمنع ترتب الثواب الإلهي على الأفعال الحسنة الصادرة بقصد حسن،

(١) موسوعة الإمام الخوئي (الزكاة) ٢٤: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

ولو لم يكن هو الله تعالى بالضرورة. وإطلاقات الكثير من نصوص ثواب الأعمال يفيد ذلك.

نعم بعض الأفعال في نفسه قبيح ما لم يقصد منه الله كالقتال وتعريض النفس للهلاك، فتعريضها للهلاك في حدّ نفسه مشمول لدليل الحرمة، ولا نخرج عنه إلا بدليل، ولم يدلّ الدليل إلا على تعريضها لذلك حال كون القتال لأعداء الله وفي سبيل الله.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ الآيات تريد الحثّ على فعل الإنفاق والإعانة والمدح لهذا الفعل، فتكشف أنّ الصدقة يأخذها الله، ولم تقل: إنّك تعطي الله حتى يُفهم جانب القصد، و الغرض من هذا الكشف عن أنّ الصدقة ليست خسارة. والحث على فعل ليس دليلاً على عباديّته، فقد ورد الحثّ على أفعال كثيرة تندرج في التوصّليّات كالوفاء بالعقود وغير ذلك.

الأمر الآخر الذي أريد أن أشير إليه هنا هو أنّ النصوص القرآنية في مجال الإنفاق عامّة تخلق جوّاً من العبادية، لا سيما مع تعابير مثل: الإنفاق ابتغاء رضوان الله أو الإنفاق في سبيل الله، لكنّ خلق هذا الجوّ لا يعني اشتراط قصد القربة بقدر ما يعني الحث على قصد القربة، وهناك فرق بين الدعوة إلى فعل الخير بقصد القربة والحث عليه والترغيب فيه بمضاعفة المال ونحوه، وبين أنّ فعل الخير هذا مشروط بقصد القربة بحيث لو لم يقع هذا القصد لم يجزِ ولم يترتب عليه شيء. ولعلّه من هنا ميّز السيد الصدر بين وجوب قصد القربة وبين الإجزاء عند عدم القصد المذكور، فنحن نجد حثاً على الإنفاق القربي لكن لا نجد تسفيهاً للإنفاق بدافع الخير دون ملاحظة حالة القربة إلى الله حتى نأخذ مفهوم الشرطيّة.

ومن هنا، يظهر ما في كلام السيد الخوئي، فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تفيد أنّ ما يأخذه الله سبحانه بنفسه لابد وأن يكون منسوباً إليه من جهة، لكنّنا بصدد إثبات النسبة القصديّة من جهة المكلّف، فالله في الآية يعلن رضاه بأخذه للصدقات، لكن ما يقع من طرفه ليس بالضرورة قد قُصد من طرف المكلّف، فأيّ مانع أن يُعلن الله أنّ كلّ من يساعد الفقير المحتاج بقصد فطري إنساني فإنّ الله يحبّه ويمضي فعله ويجازيه عليه، تماماً كما يحبّ المتطهّرين بحيث يحبّ كل من يظلّ طاهراً نظيفاً ما لم يكن لديه قصدٌ سيء من فعله هذا، ووجود قصود خير في الإنفاق المالي بعيداً عن قصد القربة أمرٌ واضح، خلافاً لما يلوح من كلمات بعض الفقهاء المعاصرين، من أنّ طرد سائر القصود غير الحسنة يجعل الصدقة في ذاتها مقصودةً لله ولو إجمالاً[(١)].

هذا وقد ذكر سيدنا الأستاذ الهاشمي تعليقاً على آية أخذ الله للصدقات، حاصله أنّها ناظرة إلى قبول الطاعات والإثابة عليها. والقبول أخصّ من الإجزاء[(٢)].

والحاصل هو أنّ الاستدلال بهذا اللون من النصوص وهذا اللحن من الألسنة غير واضح.

١ ـ ٨ ـ نصوص الربط بين الزكاة وإرادة وجه الله، تأمّل ومراجعة

الدليل الثامن: الاستناد إلى قوله تعالى: **﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾** (الروم: **٣٩**)، حيث يُفهم منه أنّ الزكاة تكون لوجه الله سبحانه[(٣)]. ونحو ذلك من الآيات (

(١) انظر: السبزواري، مهذّب الأحكام ١١: ٢٧٨.

(٢) انظر: كتاب الزكاة ٣: ٢٥٢.

(٣)الاشتهاردي، مدارك العروة الوثقى ٢٣: ٤٩.

البقرة: **٢٧٢**؛ والليل: **١٩ ـ ٢٠**).

ويناقش بأنّ غاية ما تفيده الآية الكريمة هو التمييز بين حالتين: حالة المرابي الذي يعطي القرض متصوّراً أنّ ماله هذا سينمو في مال المقترِض، ويعود عليه زائداً، أو حالة المقترض بربا الذي يعطي الزيادة لتكون نماءً في مال المقرِض المرابي.. إنّ هذه الحالة لا توجب مضاعفة المال، والذي يوجب حصولكم على المضاعفة الحقيقيّة هو أن تنفقوا أموالكم ابتغاء وجه الله، فهذا ما يحقّق لكم المضاعفة الحقيقيّة لا ما تفعلونه من أمر الربا.

وهذه المقارنة التي وضعتها الآية الشريفة لا تفيد حصر الزكاة المصطلحة بقصد القربة، بقدر ما تفيد أنّ الإنفاق الخيري بقصد القربة يضاعف عند الله تعالى دون المعاملة الربوية، فقد قدّم القرآن الكريم الأنموذج الأعلى للمضاعفة في مقابل الربا، وهذا لا ينفي سقوط التكليف عن الإنسان لو دفع زكاة ماله بالمعنى الخاص للزكاة من دون قصد القربة، بل مع قصد خيري آخر.

ويمكن عدّ هذه الآية ـ التي قيل: إنّها مكّية، تبعاً لعدّ سورة الروم مكيّةً ـ بمثابة خطاب تمهيدي قرآني[1] يعتمد الترغيب في شيء بديل مقابل شيء يراد لاحقاً إعلان حرمته، وهو الربا الذي حُرّم ـ على ما هو المعروف ـ في الحقبة المدنية، ومن ثمّ فلا ضرورة لما افترضه بعض المفسّرين من أنّ هذه الآية تقصد أمراً آخر من الربا، وهو الهدية والهبة ليُعطى المُهْدِي فيما بعد هديةً أعظم فيها، فتكون الآية حاصرةً الثواب بالصدقة المشترطة دوماً بقصد القربة، أمّا ما سواها من الانفاقات التي لا قربة فيها فلا قيمة لها عند الله سبحانه[2]، لا ضرورة لهذا التفسير الذي ذهب إليه بعضهم؛

(١) انظر: محمد عزة دروزة، التفسير الحديث ٥: ٤٥٤.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: ابن الجوزي، زاد المسير ٦: ١٥٣.

وذلك أنّ هذا موجب لصرف كلمة الربا عن معناها المنصرف في لغة العرب عندما تطرح في القضايا المالية.

وقفة مع فكرة التمييز بين شرط القربة والإجزاء من دونها

ويمكن هنا أن ننتصر ـ على تقدير إثبات العباديّة في الزكاة ـ لوجهة نظر السيد الصدر وأمثاله، بأنّه لو كانت الزكاة على تقدير عدم قصد القربة باطلةً، وكان إخراجها مرّةً ثانية لازماً، لطُرح هذا الأمر في النصوص ولبيّنه المعصوم؛ فإنّ الزكاة كانت تجبى جبياً من قبل السلطة منذ العهد النبويّ، وكان هذا الجبي قهريّاً، بمعنى أنّ العمّال كانوا يجبون الزكاة، سواء كان المزكّي راضياً أم غير راضٍ، تماماً كحال جباة الضرائب اليوم، ولهذا جاء ـ على سبيل المثال ـ في قصّة نزول آية النبأ أنّ الجابي ظنّ أنّ بني المصطلق لا يريدون دفع الزكاة، بل يريدون قتله، مما دفع الرسول للاستنفار..

وعندما نتأمّل بطريقة عقلانيّة ظاهرةً ضريبيّة تجبى من قبل الدولة، فمن الطبيعيّ أن نترقّب حالاتٍ كثيرةٍ قد لا تُقصد القربة إلى الله فيها بقدر ما يُقصد الانصياع لسلطة الدولة انصياعاً عامّاً، وفي حالٍ من هذا النوع مما يبتلى به كلّ عام في جميع بلاد المسلمين، لو كان عدم تحقّق قصد القربة موجباً لضرورة إعادة إخراج الزكاة، لبيّنت ذلك النصوص حتى لو لم يسأل السائلون؛ لأنّها قضية نوعيّة، مما يُفهم منه أنّ قصد القربة لو كان واجباً في الزكاة، لكنّ فقدانه لا يوجب الإعادة؛ لأنّ العبرة والنكتة في الإخراج هي وجود حقّ للفقير في مالك، والمهم هو وصول هذا الحقّ لمستحقّه، فلو وصل لكن مع الإخلال بقيد من قيود كيفيّة الإيصال فلا معنى لإيصاله مرةً أخرى. بل وما هو الموجب لأخذ الدولة هذا المال بوصفه زكاةً مع عدم إحراز (قيد القربة من الدافع نفسه).

قال سبحانه: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (الذاريات: ١٩)، وقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (المعارج: ٢٤ ـ ٢٥)، فإنّ التعبير بثبوت الحقّ في المال يفيد أنّ في المال ما هو للفقير، فلو أخذه سقط التكليف حتى لو أخلّ الدافع بطريقة الإيصال، تماماً كما لو قيل: لو سددت الدين فليكن ذلك منك في السرّ لا العلن، فإنّه لو أعطاه في العلن يتحقّق سدّ الدين؛ لأنّه أمرٌ وضعي، غايته يكون قد أخلّ بكيفيّة الإيصال، فهذا هو المفهوم من مناسبات الحكم والموضوع في مثل هذا المجال، حتى لو قُلنا بلزوم قصد القربة.

فالأصحّ هو القول بعدم اشتراط الزكاة بقصد القربة، ولو شرطت فإنّها تصح على تقدير عدم قصد القربة، فيكون الوجوب تكليفيّاً لا وضعيّاً، فلا يجب عليه إعادة الإخراج ثانيةً.

وبناءً عليه، لسنا بحاجة لجملة من التخريجات التي طرحها بعض الفقهاء، مثل أن ينوي الحاكم القربة عند أخذ مال الممتنع أو غير المسلم، أو أن ينوي المالك ذلك ولو بعد إعطاء المال للفقير بلا قصد القربة، شرط أن تكون عين المال باقيةً غير تالفة.. فإنّه لم يقم دليل حاسم ومقنع على لزوم القربة في الزكاة، ولو قام فغايته ـ كما قلنا ـ هو الحكم التكليفي لا الوضعي، وعليه فأقصى ما هنالك هو ارتكابه محرّماً تكليفيّاً بعد دفعه الزكاة بلا قصد القربة، على تقدير علمه بالوجوب والتفاته لضرورة ذلك، لا بطلان الزكاة نفسها.

الموقف في زكاة الفطرة

بصرف النظر عن شرط القربة في الزكاة المعروفة، هل يثبت هذا الشرط في مثل زكاة الفطرة، كما هو ظاهر كلمات الفقهاء، أو هو خاصّ ـ على أبعد تقدير ـ بزكاة

الأموال دون الأبدان؟

الأصحّ عدم الاشتراط؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ دليل الإجماع يرد عليه بشكل أوضح هنا، ما تقدّم من التشكيك في الصغرى، وتوفّر إجماعٍ كاشف، وكذلك الحال في دليل السيرة المتشرّعية؛ فإنّه هنا أوضح بكثير، من حيث إمكان التشكيك في انعقاد ارتكاز متشرّعي.

كما أنّ مجرّد غلبة قيام الناس بذلك بدافعٍ شرعي، لا يفيد أنّه لو قام بذلك بدافع إنساني أو عائلي ـ غير شرعي ـ لبطل، فإنّ العبرة في ثبوت الارتكاز على القيديّة والاشتراط واللزوم، لا على الحُسن أو مطلق التحقّق.

ثانياً: إنّ أصالة الاحتياط أو وجود دليل عام على العبادية سبقت المناقشة فيه، فلا نعيد.

ثالثاً: إنّ حديث دعائم الإسلام، إذا فهمنا منه الزكاة المصطلحة، فلا يوجد اطمئنان بانعقاد إطلاق فيه يشمل زكاة الفطرة، بل الأقرب أن يكون منصرفاً إلى المعنى الأساس للزكاة، والتي لها حضورها وجُبَاتُها وغير ذلك بين المسلمين، أعني زكاة الأموال، فهي المنصرفة عند إطلاق الزكاة لو خصّصنا المعنى، فانعقاد إطلاق في نصّ عام من هذا النوع يستوعب زكاة الفطرة ـ وهي زكاة محدودة الحجم ـ غير واضح. فهذا مثل انصراف كلمة النكاح والزواج إلى النكاح الدائم دون المنقطع حيث لا قرينة، فلو قال: تزوّجت امرأةً فهل لي أنّ أفعل معها كذا وكذا؟ نفهم من منصرف كلامه أنّه يريد الزواج الدائم، رغم أنّ إطلاق كلمة الزواج على المنقطع هو إطلاقٌ صحيح، والأمر هنا من هذا النوع، ولا أقلّ من الشكّ في انعقاد إطلاق.

أمّا لو فهمنا كلمة الزكاة بمعنى مطلق الإنفاق في سبيل الخير، فسوف تُشترط

القربة في مطلق الإنفاق، وسيشمل ذلك زكاة الفطرة أيضاً، بل سيصبح خروج أيّ إنفاق مالي غير عبادي بدليل خاصّ.

ولستُ أنفي الشمول في كلمة الزكاة هنا؛ لأنّ هذا هو المفهوم منها غالباً في العصر النبوي، خاصّةً في مكّة المكرّمة، إلا أنّ الاستدلال بهذا الحديث على قربيّة الزكاة قد سبقت المناقشة فيه.

رابعاً: إنّ الأدلّة التي ترجع إلى تسمية الزكاة بالصدقة إذا صحّت فهي تجري هنا أيضاً؛ لإطلاق عنوان الصدقة على زكاة الفطرة في جملة من الأحاديث حتى عبّر عنها بصدقة الفطرة:

منها: خبر زرارة، قال: قلت: الفقير الذي يتصدّق عليه، هل عليه صدقة الفطرة؟ فقال: «نعم، يعطي مما يتصدّق به عليه»[(١)].

ومنها: خبر إسحاق بن عمار، عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: سألته عن صدقة الفطرة، أعطيها غير أهل ولايتي من فقراء جيراني؟ قال: «نعم، الجيران أحقّ بها؛ لمكان الشهرة»[(٢)].

ومنها: مكاتبة محمد بن القاسم بن الفضيل البصري، إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله عن الوصيّ يزكّي زكاة الفطرة عن اليتامى إذا كان لهم مال؟ فكتب عليه السلام: «لا زكاة على يتيم»، وليس على المحتاج صدقة الفطرة[(٣)].

فإنّ هذه النصوص وغيرها يفهم منها تداول تعبير الصدقة في حقّ زكاة الفطرة؛ لأنّ السائلين هم الذين عبّروا بهذا التعبير، بناءً على استبعاد نقلهم جميعاً بالمعنى،

(١) الكافي ٤: ١٧٢.

(٢) المصدر نفسه ٤: ١٧٤؛ وعلل الشرائع ٢: ٣٩١.

(٣) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ١٧٧.

ومصادفة هذا التعبير من مجموع الرواة اللاحقين.

هذا، وقد سبق منّا المناقشة في دلالة نصوص الصدقة على اشتراط قصد القربة في الزكاة، فيشمل الإشكال الموقف هنا. وبهذا يظهر النقاش في سائر النقاط المتقدّمة، **ومن ثم فلا دليل على اشتراط زكاة الفطرة بقصد القربة، ولو ثبت فأقصاه الحكم التكليفي دون الوضعي، فتصحّ منه هذه الزكاة لو لم يقصد القربة.**

٢ ـ ضريبة الخمس واشتراط قصد القربة

ذكر بعض الفقهاء أنه لابد في الخمس من قصد القربة أيضاً، فإذا دفع خمس ماله لا بقصد القربة وجبت عليه الإعادة[١]. ويُفهم من طبيعة الأدلّة هنا تشابهها مع ما جاء في كتاب الزكاة بحسب تعبير بعضهم[٢]. وذكر بعض الفقهاء أنّ بعض أنواع ما يجب فيه الخمس لا يشترط في خمسه قصد القربة، مثل خمس الأرض التي يشتريها الذمّي من المسلم[٣].

ولو راجعنا النصّ القرآني في الخمس ـ بصرف النظر عن شموله لغير خمس غنائم الحرب وعدمه ـ لوجدنا أنّه بصدد بيان تعلّق حق الغير بمال الشخص، فهي لا تقرّر حكم الإخراج، بل تثبت أنّ خمس هذا المال ليس لصاحبه، بل هو لله ورسوله و.. قال تعالى: ﴿**وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ للهِّ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُمْ بِاللهِّ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ**

(١) انظر: محمد صادق الروحاني، المسائل المنتخبة: ٢٠٤.

(٢) انظر: السبزواري، مهذب الأحكام ١١: ٤٨٥.

(٣) انظر: محمد علي الأراكي، المسائل الواضحة ١: ٣١٦؛ والمنتظري، الأحكام الشرعية: ٣٢٥؛ والروحاني، المسائل المنتخبة: ٢٠٤.

يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الأنفال: ٤١)، فليس في النصّ القرآني أيّ إشارة لهذا الموضوع إطلاقاً، تماماً كالنصّ القرآني الوارد في الأنفال، قال تعالى: **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنفَالِ قُلِ الأَنفَالُ للهِّ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُواْ اللهَّ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بِيْنِكُمْ وَأَطِيعُواْ اللهَّ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾** (الأنفال: ١).

وحتى لو راجعنا نصوص الحديث الواردة في الخمس، والتي نقل أغلبها الحرّ العاملي في تفصيل وسائل الشيعة (ج٩)، سنجد أنّه لا إشارة إلى مسألة قصد القربة في إخراج الخمس على أنواعه، لا من قبل المالك في مثل أرباح المكاسب، ولا من قبل الحاكم الشرعي نفسه في مثل خمس الغنيمة الحربيّة.

ومن هنا، فغاية ما يمكن أن يستدلّ به على قربيّة الخمس وعباديّته، ما يلي:

الدليل الأوّل: الإجماع والارتكاز كما هو ظاهر بعض الفقهاء[1].

ولكنّ الإجماع والتسالم والارتكاز المتشرّعي أمورٌ يصعب إثباتها هنا جداً، فأغلب الذين بحثوا في الخمس لم ينصّوا على اشتراطه بقصد القربة، بل لقد أهملت هذه المسالة في جملة وافرة من الكتب الفقهية، ولم نكد نعثر على من تعرّض للحديث عنها، فكيف يدّعى الإجماع؟! ومجرّد ورودها في أبواب العبادات في بعض التقسيمات ـ كالرسائل العمليّة عند المتأخّرين ـ لا يُثبت بالضرورة التزامهم بعباديّة الخمس، فقد أوردوا في باب العبادات أموراً ليست عبادية كالأنفال والاجتهاد والتقليد وأحكام النجاسات والمطهّرات وكتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل ألحق بعضهم بقسم العبادات مؤخّراً مستحدثات المسائل المرتبطة بالبنوك والتلقيح الصناعي

---

(١) السبزواري، مهذب الأحكام ١١: ٤٨٥؛ والمحقّق الكابلي، المباحث الفقهية (كتاب الخمس): ٢٤٠؛ وموسوعة الإمام الخوئي ٢٥: ١٨٣.

وعقد التأمين وقضايا التشريح وزرع الأعضاء واليانصيب وبعض أحكام الشوارع كما فعل السيد الخوئي في منهاج الصالحين، مع أنّ هذه يناسب ذكرها في المعاملات ونحوها.

هذا، فضلاً عن أنّهم لم يذكروا في العبادات ما اشترطوا ـ ولو البعض ـ فيه قصد القربة، كالوقف والصدقة والكفارات. فالتقسيم الفقهي ليس معياراً لاكتشاف موقف الفقيه بالضرورة، إذ غالباً ما يشير الفقيه الى مسائل بنحو المناسبة، فلعلّهم لما ذكروا الزكاة التي يرون عباديّتها عقّبوه بفريضة مالية أخرى وهي الخمس، ولما ذكروا الخمس أردفوه بالأنفال؛ للتناسب، من حيث الرجوع إلى الإمام في هذه الأموال.

وعليه، فالحصول على شهرات وإجماعات وارتكازات وسير عقلائيّة أو متشرّعيّة كاشفة في غاية الصعوبة هنا.

الدليل الثاني: قد يُستند هنا إلى فكرة بدلية الخمس عن الزكاة، بمعنى أنّ الخمس قد جاء بدلاً عن الزكاة، فيلحق البدل حكم المبدل، وحيث اشترط في الزكاة قصد القربة لزم اشتراطه في الخمس أيضاً ما لم يقم دليل على عدم الاشتراط.

ونصوص البدلية هي:

أ ـ خبر سليم بن قيس، قال: سمعت أمير المؤمنينعليه السلام يقول: «نحن والله الذين عنى الله بذي القربى، الذين قرنهم الله بنفسه ونبيهصلى الله عليه وآله »، فقال: ﴿**مَا أَفَاء اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ**﴾ (الحشر: ٧)، منّا خاصة، ولم يجعل لنا سهماً في الصدقة، أكرم الله نبيّه وأكرمنا أن يطعمنا أوساخ ما في أيدي الناس»[١]. ونحوه خبر حماد بن عيسى، حيث يستفاد أنّ بني هاشم أبدلهم

(١) الكافي ١: ٥٣٩.

الله تعالى عن الزكاة بالخمس.

إلا أنّ هذا الخبر ـ كما حقّقنا في محلّه ـ ضعيف من حيث السند بضعف أبان بن أبي عياش، وكذا ضعف طريق الطوسي إلى ابن فضال في المشيخة، حيث يقع في طريق الرواية إلى حمّاد.

وقد جاءت رواية قريبة من هذا الخبر مسندة إلى سليم بن قيس أيضاً في خطبة طويلة من خطب الإمام علي عليه السلام[1]، واحتمال الإرسال قويّ فيها، كما ذكره الخوئي؛ لعدم اتحاد طبقة إبراهيم عن عثمان مع طبقة سُليم[2].

ب ـ مرسل حمّاد بن عيسى، عن العبد الصالح عليه السلام، قال: «..وإنما جعل الله هذا الخمس لهم دون المساكين وأبناء سبيلهم عوضاً لهم من صدقات الناس، تنزيهاً من الله لهم، لقرابتهم برسول الله صلى الله عليه وآله، وكرامة من الله لهم عن أوساخ الناس..»[3].

وهذا الخبر ضعيف السند بالإرسال.

وقد يشكل على هذين الخبرين بتعبير (الأوساخ)، من حيث إنّ الزكاة حقّ فرضه الله، فأيّ معنى للتعبير عنه بالأوساخ، وليس هذا إلا إهانة وطبقيّة جائرة يتنزّه عنها أهل البيت، ولهذا قام بعض العلماء بمناقشة هذا التعبير متنيّاً، رافضاً نسبته إلى أهل البيت، ورأى أنّه لا ينسجم مع الثقافة الدينية، ولعلّ أحد المبرّرات التي ترجّح ـ بنحو التأييد ـ ما ذهب إليه هؤلاء العلماء، هو عدم انسجام هذا التعبير مع الثقافة القرآنية والحديثيّة، فقد ورد في الروايات مضمونُ قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّ اللهَّ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ**﴾ (التوبة: ١٠٤)، فالذي يأخذ الزكاة هو الله

(١) المصدر نفسه ٨: ٥٨.

(٢) الخوئي، كتاب الخمس: ٣٢٠.

(٣) الكافي ١: ٥٤٠؛ و تهذيب الأحكام ٤: ١٢٩.

تعالى، وقد تقدّم استدلال السيد الخوئي بهذه النصوص على أنّ الزكاة من العبادات؛ لأنها علاقة مع الله سبحانه، وأنّها تقع في يد الله قبل أن تقع في يد الفقير نفسه، فإذا كان الله هو الذي يقبض الزكاة قبل أن يقبضها الفقير، فلا أدري كيف يتنزّه الهاشمي عن أخذها؛ لأنّها أوساخ، بينما يستقبلها الله تعالى بالودّ ويأخذها بيده، حتى أنّه ورد استحباب تقبيل المتصدّق يد نفسه بعد الصدقة، في تعبير كنائي عن ملامستها يد الله سبحانه؟!

هذا، ولهذه القضيّة تفصيلات وتفسيرات، وتوجد مناقشات في هذا المجال نتركها لمحلّها[١].

ج ـ مرسل أحمد بن محمد، قال: «..والنصف لليتامى والمساكين وأبناء السبيل من آل محمد صلى الله عليه وآله، الذين لا تحلّ لهم الصدقة ولا الزكاة، عوّضهم الله مكان ذلك بالخمس..»[٢].

وهذا الحديث مرسل مرفوع، بل لم يسند إلى معصوم، ومثل هذا الإضمار لا تحرز حجيّة الحديث معه، بصرف النظر عن الإرسال.

د ـ خبر الريان بن الصلت، عن الرضا عليه السلام ـ في حديث طويل بعد حديثه عن جعل الخمس لهم ـ قال: «.. فلما جاءت قصّة الصدقة نزّه نفسه ورسوله ونزّه أهل بيته، فقال: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ**﴾، ثم قال: فلما نزّه نفسه عن الصدقة نزّه رسوله ونزّه أهل بيته، لا بل حرّم عليهم؛ لأنّ الصدقة محرّمة على محمد وآله، وهي أوساخ أيدي الناس، لا تحلّ لهم؛ لأنهم طهّروا من كلّ دنس ووسخ»[٣].

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: السيستاني، الرافد ١: ٧٠ ـ ٧١؛ وحيدر حب الله، إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ١: ٥١٤ ـ ٥١٧.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٢٧.

(٣) الصدوق، الأمالي: ٦٢٤؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٢١٦.

ويناقش: أولاً: بضعف السند بكل من: محمد بن جعفر بن مسرور، وعلي بن الحسين بن شاذويه، وهما شيخا الصدوق، ولم تثبت وثاقتها وإن كانا من مشايخه، أو ترضّى عنهما، ودعوى أنّ الترضّي منصرف في العرف الخاصّ ـ بخلاف الترحّم ـ إلى خصوص الأجلاء، غير محرز تاريخيّاً.

ثانياً: إنّ التعبير بالتنزّه لا يتلاءم مع الآية القرآنية القائلة: ﴿**أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾ (التوبة: ١٠٤)، فهل هذا اللسان القرآني يناسب لسان التنزّه والتعالي عن أخذ الزكاة والصدقة، ومن المعلوم أنّ الله لا يأخذ الصدقة لنفسه حتى إذا جعل في المصارف صار محتاجاً آخذاً؟

وكذلك الحال في قوله سبحانه: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ (التوبة: ١٠٣)، فلسان التنزّه لا يتلاءم مع هذا اللسان القرآني التكريمي الذي يجعل آخذ الصدقة هو الله ورسوله.

هـ ـ ما أخرجه الزيلعي في نصب الراية، عنهﷺ: «يا بني هاشم، إنّ الله تعالى قد حرّم عليكم غُسالة الناس وأوساخهم، وعوّضكم منها بخمس الخمس»[1].

وهذا الحديث وصفه الزيلعي بالغريب، ولو قارنّا خمس الخمس فسوف يكون أربعة في المائة، وهي نسبة قريبة للزكاة، وتكون معقولة حينئذٍ، والفرق بين الخمس والزكاة في الفقه السنّي يصلح فيه جداً تخريج السيد الأستاذ محمود الهاشمي في القضيّة؛ لأن أهل السنّة يرون الخمس في غنائم الحرب، ومن ثم فلن يأخذ الهاشمي من الناس شيئاً لا بالمباشرة ولا بالواسطة، بل سيأخذ من أموال الدولة. وعلى أية حال فلم أعثر على سند معتبر لهذا الحديث.

(١) نصب الراية ٢: ٤٨٧.

هذه هي نصوص البدلية، وقد تبيّن ضعفها السندي، وليس عددها بالذي يوجب تحصيل الوثوق بصدورها، بل لو ثبتت هذه الأحاديث دلالةً وسنداً، فإنّ غاية ما تفيد هو أنّ الله حرّم الصدقة على الهاشمي ثم أبدله مكانها بالخمس، أما هل أنّ تمام أحكام الزكاة تجري على الخمس؟ فهذا ما لا يُفهم من الروايات إطلاقاً، إذ هو تماماً كقول القائل: إنّ الله حذف الركعتين من ظهر الجمعة، وأبدل مكانهما خطبتي الجمعة، فهل يدلّ ذلك على لزوم تحقيق تمام شروط الصلاة في خطبتي الجمعة إلا ما خرج بالدليل؟

والمتحصّل أنّ الاستدلال بقانون البدليّة بين الخمس والزكاة على اشتراط قصد القربة في الخمس غير صحيح.

الدليل الثالث: قد يُستدلّ هنا ـ كما فعل السيد الخوئي ـ بنفس حديث دعائم الإسلام[1]، ولم يذكر السيّد الخوئي تقريب الاستدلال، لكن من المحتمل أنّه يريد ـ إذا استبعدنا فكرة البدليّة ـ أنّ كلمة (الزكاة) في الصدر الأوّل تطلق و يراد منها مطلق الإنفاق المالي الخيري الواجب، فتشمل الخمس أيضاً، وتقريب الاستدلال سيكون هو عينه ما تقدّم.

لكن قد يناقش ـ إضافة إلى ما تقدّم ـ بأنّ هذا الحديث النبوي لا نعلم تاريخ صدوره بالضبط، هل هو في الفترة المكّية أو في الفترة المدنيّة أو في أواخر الفترة المدنية؟ ومن ثم فيمكن أن يكون صدوره بعد تبلور المصطلح الخاص للزكاة في الثقافة الإسلاميّة بوصفها الضريبة المعهودة المنصرفة عن الخمس الذي كانت له آيته الخاصّة، بل لو صحّ أنّ آية الخمس شاملة لأرباح المكاسب وغيرها لكان إطلاق

(١) الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي ٢٥: ١٨٣.

الزكاة على الخمس بعد نزولها يحتاج إلى دليل؛ لتعارف تسميته بالخمس بعد ذلك، فهذا الاستدلال غير صحيح.

هذا ما يبدو لي أنه يمكن أن يكون دليلاً على عباديّة الخمس، ولم أعثر على شيء آخر، من هنا فالصحيح أنّ الخمس بمختلف أنواعه ليس عبادةً، نعم لو أخرجه الإنسان بقصد القربة فيكون عبادة، لكنه لو لم يفعل فيبقى فعله صحيحاً ومبرءاً للذمّة.

٣ . الخراج والجزية والأنفال

الظاهر أنّ فقهاء المسلمين متفقون على أنّ الجزية والخراج والأنفال ـ كالنفقة الواجبة على الزوج أو الوالد أو الأولاد ـ من الواجبات المالية التي لا يُشترط فيها قصد القربة، وهو الصحيح، بعد عدم وجود مبدأ أعلى يفيد التعبديّة، وعدم وجود دليل خاص فيها يلزم بقصد القربة، فتبقى على الحالة الأوّلية وتكون واجباً غير مشروط بقصد القربة.

٤ . الوقف وشرط القربة

اختلف الفقهاء في أنّ الوقف مشروط بقصد القربة أو لا؟ فذهب جماعة إلى الاشتراط وقالوا: لا يصحّ وقفاً إلا إذا نوى القربة إلى الله تعالى فيه، فيما نفى آخرون شرط القربة لاسيما في مثل الوقف الذُرّي.

ولا بأس بعرض أدلّة القائلين بشرط القربة لنرى أنّها لو صحّت أثبتت عباديّته، وإلا كان إنفاقاً مالياً خيريّاً مطلقاً.

الدليل الأوّل: الاستناد ـ كالعادة ـ إلى الإجماع والارتكاز والشهرة.

والجواب واضح، فإنّ المسألة خلافيّة، ومحتملة المدركيّة، وإحراز الصغرى فيها مشكل جداً.

الدليل الثاني: إنّ مقتضى أصالة عدم تحقّق الوقف أن يُشرط بقصد القربة، إذ لا نحرز التحقّق من دونه، ونحرزه معه.

والجواب: إنّنا ننفي الشك في المقام ـ لو كان ـ بأصل عدم الاشتراط، بل بعمومات الوقف التي هي المرجع في المقام حين الشك.

وقد يناقش بأنّه لا يوجد عموم فوقاني في الوقف يصحّح كلّ الوقوف إلا ما خرج بالدليل على خلاف البيع الذي يحظى بشيء من هذا النوع.

لكن يجاب بأنّه يمكن افتراض مرجع أعلى يصحّح الوقف إلا ما خرج بالدليل ويمكن صياغته بالأنحاء التالية:

النحو الأوّل: إنّ الوقف من العقود، حيث عرّفوه بأنه عقد ثمرته تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة، وبناءً عليه فيكون الوقف مشمولاً لعمومات صحّة العقود والوفاء بها، وهي العمومات التي تشكّل الأصل الثانوي (الصحة) في باب العقود، والحاكم على أصالة الفساد المبنيّة على أصل عدم النقل والانتقال.

إلا أنّ هذا النحو غير صحيح؛ لعدم وجود دليل على عقديّة الوقف؛ إذ لا يحتاج الوقف إلى القبول، لأصالة عدم إشراطه بالقبول، بل تقتضي السيرة العملية عدم أخذ القبول شرطاً، ولا سيما في الوقوف على البطون، أو الوقف التحريري كوقف المساجد، وعليه نشكّ جداً في عقديّة الوقف أو صدق عنوان التجارة عليه أو البيع حتى تشمله العمومات المفترضة في تصحيح المعاملات.

النحو الثاني: أن تُجعل أدلّة الحث على الإنفاق مرجعاً هنا فكلّ إنفاق لمعونة

الآخرين خيرٌ وحسن ومرغوب، وقد ورد الحث عليه في الكثير من النصوص، وحيث إنّ الوقف إنفاق في سبيل الخير فيكون مشمولاً للنصوص ولو صدر بغير قصد القربة.

وعليه فكلّ وقف مشمول للحث الشرعي إلا ما خرج بالدليل، وهذا مستبطن للتصحيح؛ إذ لا يعقل الحث على ما هو باطل وضعاً، وحيث النص مطلق، فقد أفاد ذلك الحكم بالصحّة ما لم يتم دليل على البطلان.

النحو الثالث: القول بأنّ الوقف ظاهرة عقلائية وأنّ الشارع لم يؤسّس هذه الظاهرة في حياة البشر، بل عرفتها الديانات والأمم كافّة، وهذا معناه أنّ الشارع حينما صحّح هذه الظاهرة العقلائية وأمضاها وجعل نظامها الداخلي بيد الواقف كما في مثل صحيحة الصفار «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها إن شاء الله» فإنه يكون قد أمضى كلّ أنواعها والنكتة المرتكزة فيها، إلا ما خرج بالدليل، فإذا لم يدلّ دليلٌ على شرط القربة في الوقف، أمكن القول بأنّ الشارع أمضى هذه الظاهرة العقلائيّة، فيكون قد صحّح مختلف ألوان الوقوف إلا ما خرج بالدليل، وهذا مرجعٌ جيد لو قبلنا بأنّ الممضى هو النكتة الارتكازيّة.

وعليه، فالاستدلال بالأصل هنا غير صحيح، بل تحكمه العمومات أو الأدلّة المصحّحة.

الدليل الثالث: أن يُستند إلى أصالة التعبديّة في الأعمال.

ويجاب كما تقدّم بعدم صحّتها.

وقد أجاب بعض الفقهاء المعاصرين بأنّ الوقف يصحّ من المخالف، والحال أنّ المخالف لا يمكنه قصد القربة؛ لعدم صحّة العبادة من غير المؤمن، فيكون ذلك

كاشفاً عن توصّلية الوقف وخروجه عن أصل التعبديّة[1].

لكنّ هذا الجواب قابل للنقاش:

أولاً: إنّ تأتّي قصد القربة متحقّق من قبل الكافر فضلاً عن المخالف؛ لأنّ قصد القربة يكفي فيه الاعتقاد بالله تعالى والعمل لأجل رضاه، فإذا كان الإنسان مسيحياً أمكن أن يأتي بالأعمال بهدف رضا الله تعالى وفق اعتقاده، وهذا غير أن يكون عمله مقبولاً أو غير مقبول؛ فلنفرض أنّ عمله قد حُكم بعدم قبوله أو حُكم بعدم صحّته، فهذا لا يكشف عن عدم تحقّق قصد القربة منه، بل يكشف عن وجود مانع ما عن قبول العمل أو صحّته دون تعيين المانع بكونه هو عدم تحقّق القربة منه كما هو واضح.

ثانياً: إنّ ما دلّ عليه الدليل هو عدم قبول أعمال المخالف، وعدم القبول لا يساوق عدم الصحّة الفقهيّة؛ فإنّ عدم الصحّة حكمٌ فقهي يترتب عليه لزوم الإعادة مثلاً أو القضاء بحيث يبقى العمل في ذمّته دنيوياً، أمّا عدم القبول فيعني أنّ الفعل قد أُنجز ولا تجب إعادته، لكنّه عند الله مما لا يترتب عليه الأثر ولا يكون له عند الله حقّ، وهذا هو لسان النصوص الواردة في هذا الموضوع حيث تحدّثت عن رفع الحسنات وأخذ الثواب، وعن حالتهم عند الإقبال على الله يوم القيامة، فلا ترابط بين الصحّة والقبول.

بل قد يستشهد بنحو التأييد لذلك، بأنّ الفقهاء بحسب إطلاقات كلماتهم يجرون قاعدة الصحّة في فعل المسلم، بلا تمييز بين الإمامي وغيره، الأمر الذي يكشف عن حكمهم بتصحيح عمله من حيث ترتيب آثار الصحّة الدنيوية، ولو كانت نصوص

(١) القمي، مباني منهاج الصالحين ٩: ٤٤٥.

عدم قبول الأعمال نافيةً للصحّة، لما شملت القاعدة فعل المسلم، بل لاختصّت بفعل المؤمن، أي الإمامي بحسب اصطلاحهم.

الدليل الرابع: إنّ الوارد في الوقوف التي وقفها أهل البيت عليهم السلام أنّهم قصدوا فيها الله تعالى، ودليل التأسّي يُلزم باتّباعهم في ذلك، فلا ينفذ الوقف ولا يجوز إلا مع قصد القربة.

وفيه أنّ دليل التأسي ـ كما حقّقناه في محلّه[1] ـ مشروطٌ بشرطين:

الشرط الأول: التطابق في كيفيّة الفعل، فلو صلّى الإمام مقدّماً الركوع على السجود لزم في تحقّق التأسّي أن يتطابق فعلنا مع فعله في الكيفيّة.

الشرط الثاني: التطابق في جهة الفعل، فلو صلّى الإمام بقصد الاستحباب، لم يصحّ منّا الصلاة بقصد الوجوب؛ لأنّ ذلك مناقض لمفهوم التأسّي به.

من هنا، لا يكون دليل التأسّي مؤسّساً لوجوب ثانوي للفعل الذي صدر من الإمام في حقّنا؛ لأنّ ما يصدر منه قد يكون بنحو الاستحباب وقد يكون بنحو الإباحة بالمعنى الأخصّ، فلو كان كلّ ما يصدر منه بأيّ قصد وبأيّ جهة كان واجباً علينا بدليل التأسّي، كان ما هو مستحبّ واقعاً بالعنوان الأوّلي واجباً علينا بالعنوان الثانوي، وهذا ما لا يقول به أحد.

من هنا يجب معرفة جهة صدور الفعل من المعصوم حتى نتأسّى به، وفي المقام نحن لا نحرز أنّ المعصوم قد صدر منه قصد القربة على جهة الوجوب حتى يجب علينا قصد القربة في الوقف، بل قد يكون صدر على جهة الاستحباب بحيث أمكنه الوقف بلا قصد القربة ووقع صحيحاً، لكنّه أكمل الفعل فقصد به القربة، فلا يفيد

(١) حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦١٢ ـ ٦١٣.

دليل التأسّي اشتراط الوقف بقصد القربة.

بل حتى لو تمّ دليل التأسّي هنا فهو يثبت وجوب قصد القربة في الوقف لا اشتراط صحّة الوقف بقصد القربة، فإنّه مطلب إضافي لا ارتباط له بدليل التأسّي.

الدليل الخامس: الاستناد إلى إطلاق عنوان الصدقة على الوقف في بعض النصوص، ومن هذه النصوص خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال: أوصى أبو الحسن عليه السلام بهذه الصدقة: هذا ما تصدّق به موسى بن جعفر عليهما السلام، تصدّق بأرضه في مكان كذا وكذا كلّها، وحدّ الأرض كذا وكذا، تصدّق بها كلّها ونخلها وأرضها وقناتها وماءها وأرحابها..»[1]. حتّى أنّ الوقف عُرّف في الفقه بالصدقة الجارية، وحيث إنّ كل صدقة مشروطة بقصد القربة لزم شرطه بها[2].

ويجاب: **أولاً**: إنّ وقوف الأئمة عليهم السلام وإن كانت قربيّة، إلا أنّ هذا لا يدلّ لوحده على أنّهم أصدقوها على نحو اشتراط القربة في الوقف كما تقدّم آنفاً، فلا تصلح صيغ وقوفهم لإفادة الاشتراط.

ثانياً: ما ذكره السيد السبزواري، من أنّه لا يحرز كون كلّ صدقة مشروطة بقصد القربة، فقد ورد في النصوص ـ وبعضها معتبر ـ إطلاق وصف الصدقة على أمور يُعلم بعدم كونها عباديّةً، كما جاء في الخبر الصحيح المتقدّم: «كلّ معروف صدقة»، وقوله صلى الله عليه وآله: «إماطتك الأذى عن الطريق صدقة»، وقوله صلى الله عليه وآله: «وتبسّمك في وجه أخيك صدقة»، فلا يشترط في كلّ صدقةٍ القربة، نعم بعض الصدقات مشروطة[3].

لكنّ هذه المناقشة ناقصة؛ إذ لم يدلّنا السيد السبزواري كيف يخرج من الأدلة الدالة

---

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٢) الحدائق الناضرة ٢٢: ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٣) مهذب الأحكام ٢٢: ١٤.

على أنّ كلّ صدقة لا تكون إلا لوجه الله تعالى، حيث قد يقال بأنّ كل صدقة مشروطة بقصد القربة بمقتضى هذه النصوص إلا ما خرج بالدليل، والروايات التي ذكرها رحمه الله قد يقول المشترطون هنا بأنّها ذات لسان تنزيلي، بمعنى أنّها تريد تنزيل مثل هذه الأعمال الخيّرة ولو لم تقع بقصد القربة منزلة الصدقة التي يترتب عليها الثواب ويجزي الله عليها خيراً.

من هنا فالأصحّ في الجواب أن يقال: إنّه مع تعدّد النصوص الدالّة على إطلاق وصف الصدقة على أمور يعلم بعدم كونها مشروطةً بقصد القربة، لا يحصل وثوق بإرادة غير التنزيل من أيّ نصّ آخر ما لم يكن إطلاق وصف الصدقة بنحو الانصراف، فعندما استخدمت النصوص هنا عَرَضاً تعبير الصدقة فلعلّه كان من ناحية أنّ الوقوف من أعمال الخير التي يطلق عليها الصدقة تنزيلاً لما فيها من الأجر الجزيل والعمل الخيّر، وقد يكون إطلاق الصدقة في النصوص التي دلّت على اشتراط الصدقة بالقربة، إطلاقاً للصدقة على معنى خاص، هو المنصرف إليها، وهو ما قصد منه التمليك بقصد القربة، ولا دليل على الشمول لكلّ ما يطلق عليه الصدقة، كالوقف أو هو والسكنى والعمرى والرقبى. ومن ثمّ يشك في تحقّق الإطلاق الشامل لكلّ ما جرى التعبير عنه بالصدقة، لا سيما وأنّ الأوقاف حظيت بإطلاق وصف الصدقة بدرجة أقلّ من مثل الزكاة.

هذا، وقد ذكر السيد السبزواري أنّ من الأمور التي تثبت كون الوقف صدقة أنّه قد ورد ترتب الثواب عليه، والثواب يدور مدار قصد القربة، لكنّه ناقش في هذا الدليل ببطلان القاعدة المدّعاة فيه؛ لأنّ ترتب الثواب أعمّ من قصد القربة، واستشهد السبزواري لذلك بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾

(الزلزلة: ٧)، فإنّها تدلّ على أنّ كل خير ولو بمقدار بسيط، فإنّ الإنسان يرى نتائجه يوم القيامة، ولا شكّ في صدق عمل الخير على أمور كثيرة حتى لو لم يُقصد فيها القربة إلى الله تعالى[1].

ومضمون هذا الكلام ـ بصرف النظر عن الآية المذكورة ـ تقدّم تصحيحه، وأنّه يمكن الاستناد أيضاً إلى إطلاقات بعض نصوص إفادة الثواب على فعلٍ هو خير، بل نفس النصوص التي أطلقت عنوان الصدقة على بعض أعمال الخير تفيد ذلك، لأنها ترتب آثار الصدقة على كلّ معروف، سواء قصدت القربة به أم لم تقصد به القربة.

بل إنّ الرجوع إلى النصوص القرآنية يفيد أنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيتلقّون أجورهم وسيدخلون الجنة، وهذا التوصيف غاية ما يفيد ضرورة الإيمان في ترتب الثواب، لكنه لو تحقّق الإيمان فإنّه يكفي معه العمل الصالح لترتيب الثواب، والعمل الصالح غير مشروط بقصد القربة؛ لصدق هذا العنوان ولو من دونها. نعم، لا يتمّ العمل الصالح إلا بالإتيان بالعبادات التي شُرطت بقصد القربة في المرحلة السابقة، فعنوان العمل الصالح لا يصدق عليها إلا بقصد القربة كالحج والصلاة ما لم يكن النظر فيها لمصالح أخر.

نعم، لقد كان القرآن واضحاً في أنّ الأعمال التي يراد بها الله لها مكانتها العظيمة، لكنّ هذا لا ينفي غيرها على مستوى ترتب الثواب.

ثالثاً: ما ذكره السيد الروحاني، من أنّ النصوص لو قالت: الوقف صدقة، بحمل الصدقة على الوقف، كان يمكن التمسّك بها لإثبات ترتيب أحكام الصدقة على

---

(١) المصدر نفسه ٢٢: ١٤ ـ ١٥.

الوقف، ومنها قصد القربة، لكن ليس في النصوص إلا استخدام إطلاق الصدقة على الوقف، ولازم ذلك أنّ للصدقة معنى عام، وأنّ هذا المعنى العام يشمل الوقف، أما كون كلّ وقف يصدق عليه أنّه صدقة، فهذا ما لا يستفاد من الأخبار؛ لأنه من الممكن أن تكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه فيصحّ الإطلاق المذكور.

والنتيجة إنّه لا إشكال في أنّه لا يطلق على الوقف الذي لم يقصد به التقرّب إلى الله تعالى عنوان الصدقة، أما أنّ ذلك يقتضي بطلان هذا الوقف بحيث يصلح لتقييد مطلقات صحّة الوقف، فهذا ما لا يُستفاد من الأخبار(١).

ويمكن تأييد ما ذكره السيد الروحاني أيضاً بأنّ إطلاق وصف الصدقة على الوقف بالطريقة التي بيّنها حفظه الله، إطلاقٌ قد يكون لغلبة تحقّق الوقوف القربيّة في الخارج، لا لأجل الجعل الشرعي في اعتبار الوقف صدقة، وترتيب آثار الصدقة عليه، وهذا ما يبطل الاستدلال من رأسه أيضاً.

وعليه، فلم يتم دليلٌ على عباديّة الوقف، واشتراط قصد القربة في صحّته، وفاقاً لغير واحدٍ من المتأخّرين.

٥ ـ الكفارات وشرط القربة

المعروف بين الفقهاء أنّ الكفارات من الأمور التي يشترط فيها قصد القربة، ولهذا أدرجها السيّد محمد باقر الصدر في قسم العبادات من رسالته العمليّة (الفتاوى الواضحة)(٢).

---

(١) فقه الصادق ٢٠: ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

(٢) الفتاوى الواضحة: ١٤٢، ٧٣٣.

ويستدلّ لذلك بأمور:

الدليل الأوّل: الإجماع، كما أفاده السيد السبزواري وغيره[١].

وفيه عدم إحراز تعبديّته لو أحرزت صغراه، لاحتمال اعتمادهم على ما سيأتي.

الدليل الثاني: إنّ مفردات الكفارة عباديّةٌ في الغالب، فيُفهم من ذلك أنّها مشروطة بقصد القربة، وذلك كالعتق والصيام، فهما مشروطان بقصد القربة كما هو واضح.

ويجاب بأنّ وجود بعض خصال الكفارات على نحو القربة لا يعني أنّ كلّ الكفارات مشروطة به، بل غايته أنّه لو أراد الصيام لزمه قصد القربة، لكن لو أراد إطعام مسكين أو كسوته لم يلزم ذلك، ولا مانع من هذا التفكيك مبدئيّاً.

ولهذا لو راجعنا كلماتهم في شرطهم القربة في الإطعام والكسوة لا نجد سوى الإجماع والاتفاق والتعليل بأنّ الكفارات عبادة[٢]، مع أنّ الكلام في عباديّتها، فلا يصحّ إطلاق القول بهذه الطريقة.

الدليل الثالث: قد يستند هنا إلى تحليل مفهوم الكفّارة، فإنّ الكفّارة نوعٌ من العقوبة أو التدارك الذي يقوم به الإنسان عن فعلٍ فعله، فيلاحظ فيها حينئذٍ النظر إلى الفعل الأصل والتكفير عنه، ولا يقال بأنّ فلاناً كفّر عن فعلته إلا إذا أتى بالفعل الثاني بقصد التكفير عن الفعل الأوّل الذي ارتكبه.

ويشهد لذلك أيضاً أنّ كلمة (كفر) لا يبعد ظهورها في الفعل القصدي كما ذهب إليه بعضهم، فيكون معنى أنّ زيداً كفر، هو أنّه ستر ذلك الشيء مع علمه به، ويغدو ذلك أوضح عندما نستخدم صيغة مشدّدة مثل (كفّر) أو (كفّارته) وما شابه ذلك،

---

(١) انظر: مهذب الأحكام ١٠: ١٨٢؛ ونهاية المرام ٢: ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٢) انظر: رياض المسائل ١٢: ٤٨١؛ وفقه الصادق ٢٣: ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

ولعلّ ذلك هو المستند لهم.

ويدعم هذا كلّه أنّ نصوص الكفّارات الواردة في الكتاب والسنّة ليس فيها إنشاء حكم وضعي، كما هي الحال في بعض نصوص الزكاة والخمس والأنفال ونحو ذلك، فهي لا تقول بأنّ للفقير في ذمّة فلان مالاً أو حقّاً، بل تشير إلى أنّ على فلان أن يدفع المال، والملفت أكثر أنّ نصوص الكفارات استخدمت صيغ الإطعام والكسوة، و ليس دفع المال، الأمر الذي يعزّز أكثر ما نريده هنا.

لهذا ليس من البعيد ـ بضميمة هذا الإجماع والارتكاز الإسلامي ـ فهم اشتراط النيّة والقربة في الكفّارات.

خلاصات ونتائج

نستخلص ممّا تقدّم ما يلي:

أوّلاً: إنّ مقتضى الاحتياط الاستحبابي هو أنّ الزكاة يجب فيها قصد القربة إلى الله تعالى؛ لكنّ ذلك ليس بواجب، لكن لو اُخرجت من دون قصد القربة لم يجب إعادتها مرّةً أخرى. ولا فرق في ذلك بين زكاة الأموال وزكاة الأبدان.

ثانياً: لا يجب قصد القربة ـ لا وضعاً ولا تكليفاً ـ في الخمس، ولا الخراج، ولا الجزية، ولا الأنفال، ولا الإنفاق المنزلي ونحوه، لا على الناس ولا على الحاكم.

ثالثاً: لا يجب قصد القربة ـ لا وضعاً ولا تكليفاً ـ في الوقوف، وإن كان هو الأحوط استحباباً.

رابعاً: لا يبعد الاحتياط الوجوبي بقصد القربة في الكفّارات، بل هو الأظهر.

خامساً: لم يقم أيّ دليل على اشتراط القربة في أيّ ضريبة تضعها الدولة والسلطات الرسميّة مطلقاً، بمقتضى ولايتها القانونيّة.

وبهذا كلّه نعرف أنّ أقصى ما تفيده الأدلّة، هو عباديّة فريضة الكفّارات دون غيرها من الضرائب أو الفرائض الماليّة، وإن كان الأفضل قصد القربة في أيّ عطاء مالي.

ويترتّب على عدم عباديّة مثل الزكاة والخمس، وعلى عدم لزوم إعادتها لو صدرت من دون قصد القربة، أمور، منها:

١ ـ لو أخرج الخمس مثلاً لا بقصد القربة، فلا يجب عليه إعادة الإخراج، بل لا يكون قد ارتكب مخالفةً شرعيّة. وكذا لو وكّل غيره ولو كان غير مسلم بحساب أمواله وإخراج الخمس أو الزكاة، كفى في فراغ الذمّة، ولو لم ينوِ الوكيل أو النائب، ولم يلتفت أصلاً إلى كونه خمساً أو زكاةً، مع وجود النيّة الإجماليّة من الموكّل.

٢ ـ لو أخرج من ماله ما هو بمقدار الخمس خلال العام بعد تعلّق الخمس بماله، وهكذا الزكاة، ونوى ما في ذمّته شرعاً من مال لمستحقّيه، تحقّق إخراجه الفريضة من ماله إذا كان الصرف في الجهة المطلوبة، ولو لم يكن قد نوى في ذلك الخمس بعنوانه؛ لأنّ مال الفقير الموجود في ماله قد وصل للفقير واقعاً، فلم يعد للفقير في ذمّة المالك شيء، ولو لم يكن المالك قد نوى الفريضة بعنوانها. نعم يشترط أن لا ينوي في الإخراج الصدقة المندوبة أو الزكاة فيما الواجب عليه هو غيرها، وهذا بحث يحتاج لمزيد توسعة نتركه لمناسبة أخرى، وبعض الفقهاء قبل بهذا الأمر على تفصيل.

٣ ـ لو أخذت الدولة الإسلاميّة المبلغ المستحقّ على المكلّفين من أخماس وزكوات وغيرها عبر الضرائب العصريّة اليوم، أمكنها اعتبار ما أخذته خمساً حتى لو لم يقصد المكلّفون إخراج الخمس بدفعهم هذا المال، فلو وضعت الدولة الإسلامية نظاماً ضريبياً يفضي عملياً إلى إخراج خمس مال المواطنين أو مقدار زكاتهم، أمكن اعتبار

ذلك خُمساً، نعم لو اعتبرته الدولة ضريبةً أخرى إضافيّة لم يكن خمساً في هذه الحال، وكذا لو نوى المكلّف بدفع الضريبة غير عنوان الخمس أو الزكاة أو ما في الذمّة، فإنّه لا تفرغ ذمّته. أمّا لو نوى أنّ كلّ ما يدفعه للدولة من ضرائب أو ما تأخذه الدولة تلقائيّاً من ضرائب من ماله، هو إخراج لما في ذمّته من الحقوق الشرعيّة للحاكم الشرعي، بحيث يعلم أنّ من بين ما يدفعه أو يؤخذ منه خلال العام ما هو بمقدار الخمس أو الزكاة، كفاه ذلك في الدفع ولو لم يقصد القربة، بل تكفي النيّة الإجماليّة العامّة خلال العام كلّه، غايته تكون الدولة ملزمةً بصرف هذه الأموال في مصارفها الشرعيّة المقرّرة، ويكون دفع المكلّف للدولة إمّا من باب التوكيل في الصرف أو من باب أنّ لها الولاية على هذه الأموال العامّة، وفقاً لاختلاف المباني الفقهيّة في هذا الموضوع. وهذه نقطة تفتح باباً كبيراً في إدارة قضيّة الأخماس والزكوات بالطرق الضريبيّة المعاصرة، ونقترح أن يتناولها الباحثون والفقهاء بجديّة عالية.

٤ـ لو صادرت الدولة الشرعيّة أو الحاكم الشرعي أموال الخمس أو الزكاة الراجعة لشخصٍ ما، بالقوّة أو القهر أو الحيلة، سقط التكليف عن ذلك الشخص نفسه، ولو لم يكن راضياً بأخذ خمس أو زكاة ماله، شرط أن يكون للدولة الحقّ الشرعي في المصادرة المذكورة.

إلى غير ذلك من النتائج والآثار العديدة.

فهرس المحتويات

المدخل إلى الفقه القرآني
الأصول والمعالم الأوّلية

مفهوم الفقه القرآني

موضوع الفقه القرآني
أو مادّة الاشتغال الفقهي (آيات الأحكام)

البنيات التحتيّة للفقه القرآني
أو الأصول الموضوعة لفقه آيات الأحكام

الاجتهاد في الفقه القرآني

المصادر والآليّات

المدخل إلى فلسفة الفقه

دراسة في الهوية والمساحة والجدوائية

الإعلام الفكري

قراءة في الموقف الفقهي من (كتب الضلال)

ولد الزنا في الفقه الإسلامي

قراءة وتقويم

المصافحة

قراءة في الموقف الفقهي

الضرائب أو الفرائض المالية
بين العبادية وغيرها

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (خمسة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (أربعة أجزاء)
١٢ . حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣ . المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي.

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم

٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي

٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية

٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة

٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة

٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي

٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات

٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي

٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة

٩. الوحي والظاهرة القرآنية

١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة

١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)

الموقع الالكتروني
www.hobbollah.net

هـذا الكتـاب

لم تقف يوماً قضايا البحث في الفقه الإسلامي، فقد ظلّ الفقهاء والمشتغلون بهذا العلم في حالة دائمة من البحث والتنقيب، لتقديم أجوبة لما يتصل بموضوعات جديدة لم يسبق أن طرحت من قبل أو بموضوعات سابقة في ضوء وضع جديد على المستوى النظري والفكري أو العملي والميداني.

وهذا الكتاب مساهمة في هذا المضمار لدراسة مجموعة من القضايا الفقهيّة المختلفة أو تلك التي تتصل بالفقه الإسلامي بمعناه العام وتعنيه وتدخل في اهتماماته، وهو مجموعة من الأبحاث الفقهية في موضوعات مختلفة من الشريعة الإسلامية.

يعالج هذا الجزء من الكتاب قضايا متعدّدة، مثل: أصول الفقه القرآني، وفلسفة الفقه، وفقه ولد الزنا وأحكامه، ومسألة المصافحة بين الرجل والمرأة، وحريّة الإعلام الفكري والموقف من كتب الضلال، وعباديّة الضرائب الماليّة في الإسلام و..